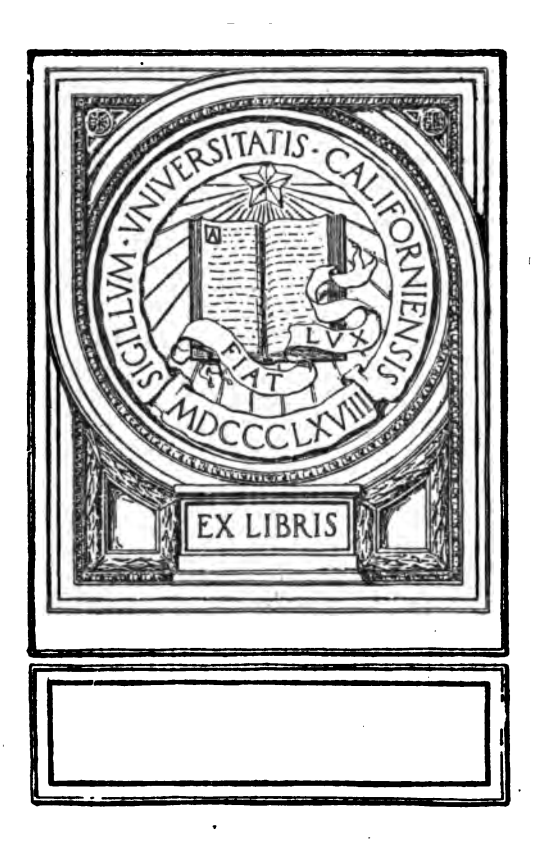
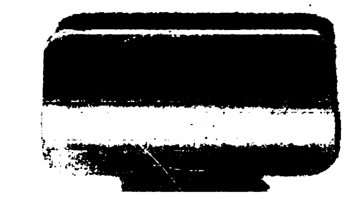
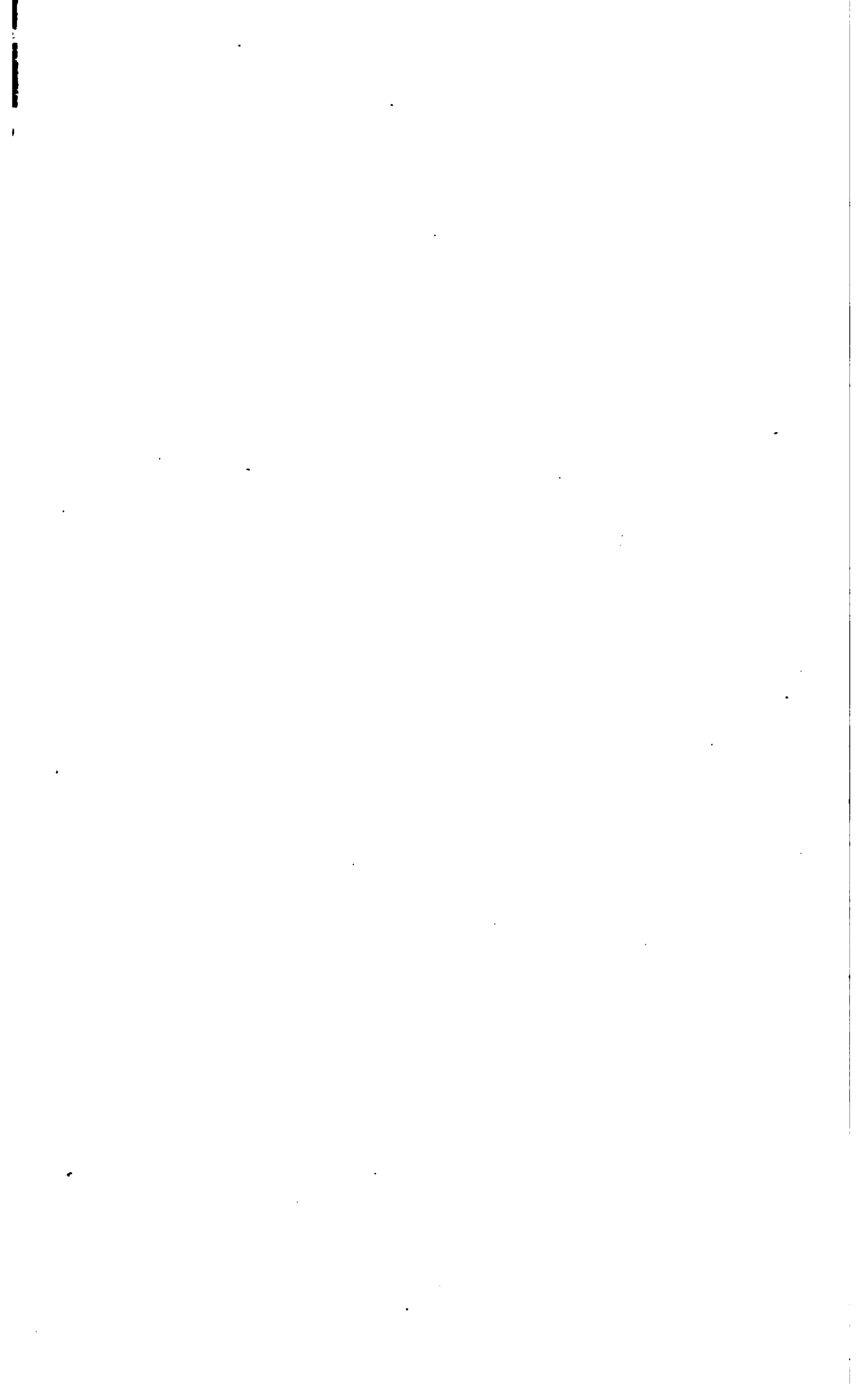

UC-NRLF
$B 43 430


CARL RÜDT … LLENBERG


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

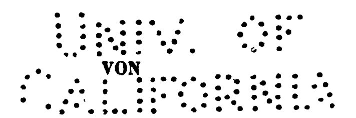




GESCHICHTE

DES

ENGLISCHEN DEISMUS.



VON

GOTTHARD VICTOR LECHLER,

DR. DER PHILOSOPHIE.



STUTTGART UND TÜBINGEN.

J. G. COTTA'SCHER VERLAG.

1841.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart.

Vorrede.

Ueber die Entstehung dieses Buches habe ich Folgendes zu sagen. Bei der Lektüre älterer und neuerer Apologieen für die christliche Religion — woraus die Abhandlung über den Begriff der Apologetik, theol. Studien und Krit. 1839, 3, entstanden ist — wollte ich, um den Standpunkt der englischen Apologeten des verflossenen Jahrhunderts würdigen zu können, auch die Deisten kennen lernen, gegen welche dieselben gestritten haben. Bei näherer Betrachtung erschien mir der englische Deismus, nebst den, das ergänzende Seitenstück bildenden Versuchen der englischen Apologeten, als ein bedeutender Akt in der Geschichte des Christenthums und der europäischen Kultur, als eine Erscheinung, welche an sich, und namentlich für unsere Zeit, von nicht gewöhnlicher Wichtigkeit sey.

Da ich nun fand, dass es an einer Schrift fehle, welche diesen wichtigen Stoff auf eine vollständige und den Anforderungen unserer Zeit entsprechende Weise behandelte, so entschloss ich mich, den Gegenstand zu bearbeiten.

Die Schwierigkeit, des gelehrten Materials in einiger Vollständigkeit habhaft zu werden, ist bei einer ausländischen Literatur, deren Blüthezeit bereits um ein Jahrhundert, deren Anfang um mehr als zwei Jahrhunderte hinter uns liegt, nicht unbedeutend. Indessen fand ich in dieser Hinsicht die freundlichste Unterstützung, für welche ich Herrn Dr. v. Baur, so

wie der ganzen evangelisch-theologischen Fakultät zu Tübingen, meinen Dank hier öffentlich ausspreche. Es wurde nämlich der in den öffentlichen Bibliotheken von Tübingen und Stuttgart noch nicht vorhandene Theil der deistischen und antideistischen Literatur für die Universitätsbibliothek erworben, indem die Bücher unmittelbar aus London bezogen wurden. Was auch so noch zu vermissen war, holte ich in England im vorigen Jahre nach, wobei ich übrigens mich überzeugte, dass die grossen Bibliotheken, des ***British Museum*** zu London, die ***Bodlean*** zu Oxford, und die öffentliche Bibliothek zu Cambridge, wenn auch an antideistischer, doch nicht an deistischer Literatur Wesentliches enthalten, das mir zuvor entgangen wäre.

Ungeachtet nun eine Masse gelehrten Ballasts, mit welchem ich mich zu befassen gehabt habe, über Bord geworfen ist, wird dieses Buch doch vielleicht hie und da den Eindruck machen, als gehe es zu sehr in dem Stoffartigen auf. Indessen möchte einerseits, hinsichtlich eines nur erst im Allgemeinen bekannten, in seiner bestimmten und conkreten Gestalt neu vorzuführenden Gegenstandes, dessen Quellenschriften bei uns ziemlich selten sind, eine andere Behandlung erforderlich seyn, als bei Gegenständen, die uns näher liegen und bekannter sind. Andererseits glaube ich, der Verarbeitung und namentlich der genetischen Erklärung des Ganzen und seiner Phasen die nöthige Sorgfalt nicht entzogen zu haben, wobei ich namentlich darauf bedacht war, die Umgebung und die Zeitgenossenschaft des Deismus zu berücksichtigen. Der geniale Entdecker neuer Welten im Gebiete des Geistes, ***Francis Bacon,*** der den Gedanken einer Geschichte der Literatur zuerst aufgestellt hat, verglich die Weltgeschichte, wenn sie nicht zugleich «Geschichte der Wissenschaften» sey, einer Statue Polyphems ohne Auge. Umgekehrt wäre Literaturgeschichte ohne Zeitgeschichte etwas noch unnatürlicheres: Auge ohne Kopf und Leib. Diess

gilt freilich vorzugsweise von dem Zeitraum des Werdens eines Kreises von Literatur, während eine zu ihrer Blüthe bereits gediehene Literatur gewissermassen sich selbst trägt und hält, und daher eher für sich betrachtet werden kann.

Der Natur der Sache nach sollte man freilich von England aus eine Bearbeitung dieses Stoffes erwarten. Allein ich habe durch eigene Anschauung die Ueberzeugung gewonnen, dass wir in gegenwärtiger Zeit eine den Anforderungen der Historie entsprechende Behandlung dieses Gegenstandes, aus England schwerlich zu hoffen haben. Zwar fehlt es dort nicht an tüchtigen Kräften, welche sich der Literaturgeschichte widmen: vielmehr scheint in England so gut als in Deutschland und Frankreich die Geschichte der Literatur gerade gegenwärtig sich zu einem bedeutenden und selbstständigen Rang aufzuschwingen. Allein für einen Gegenstand wie der vorliegende fehlt es in England derzeit an der Fähigkeit eindringender Auffassung, gerechter Beurtheilung und objektiver Darstellung; und nicht ohne eigenthümliche Gründe ist z. B. *Henry Hallam,* in seiner neuen Geschichte der europäischen Literatur im 15ten—17ten Jahrhundert, allem Theologischen möglichst ausgewichen, so wesentlich dasselbe in der Literatur jenes Zeitraums ist. Man ist im Durchschnitt zu parteiisch und zu dogmatisch befangen. Männer der anglikanischen Kirche und Dissenters sind in diesem Stück einander ganz gleich. Höchstens hat ein Anhänger der «neuen Kirche» Gefallen an *Woolston,* seiner allegorischen Auslegung wegen; ein Unitarier an *Chubb,* wegen seiner Ansichten über Trinität, oder ein Baptist an demselben, weil er die Kindertaufe verwirft. Aber selbst der Unitarier protestirt gegen jede Zusammenstellung der älteren englischen Socinianer mit *Toland* und *Collins:* er will nicht mit den Deisten, sondern mit den Latitudinariern identificirt werden. Und anglikanische Theologen urtheilen selbst über die Gegner der Deisten und über das apologetische Jahrhundert Englands,

das freilich zugleich sein philosophisches Jahrhundert ist, ungünstig; wiewohl die Nachwirkungen jenes polemischen und apologetischen Zeitalters in der gegenwärtigen englischen Theologie hie und da zu entdecken sind, und *Paley's Evidences, Butler's Analogy*, — die näher oder entfernter aus Polemik gegen den Deismus entstanden sind — jene zu Cambridge, diese zu Oxford, als Lehrbücher in den Colléges gebraucht werden.

Bei so bewandten Umständen wird wohl anerkannt werden, dass wir Deutsche eher im Stande sind, die Sache unparteiisch aufzufassen — ein Vorzug, um welchen uns die Engländer nicht beneiden. Dass ich mich wenigstens bemüht habe, den Gang der Sache selbst zu fassen und treu wiederzugeben, kann ich sagen. Rücksicht auf Darstellungen Anderer habe ich selten genommen, so oft ich auch Gelegenheit dazu hatte, und so erbaulich zum Theil die Proben waren, mit denen ich aufwarten konnte. Auch in Parallelen mit Erscheinungen in unserer Zeit und auf unserem nationalen Boden bin ich sparsam gewesen: denkende Leser pflegen solche Parallelen selbst zu ziehen.

Stuttgart, am 29. Januar 1841.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung. Seite

Interesse und Bedeutung des englischen Deismus für unsere Zeit, als die Zeit einer religiösen Krisis 1
Bisherige Bearbeitungen dieses Gegenstandes 4
Periodisirung 8

Erstes Buch.

Die Anfänge des Deismus (von 1624—1689).

Erster Abschnitt.

Das erste entschiedene Auftreten deistischer Ansicht in England, oder Herbert von Cherbury.

Erstes Kapitel.

Die Vorläufer des Deismus, die Vorbereitungen und Bedingungen seines Auftretens.

Vorläufer in der scholastischen Periode, namentlich Reginald Peacock 11
Der eigenthümliche Gang der englischen Reformation, doppelte Richtung in derselben 16
Reform der Philosophie durch Francis Bacon; seine Theorie der Erkenntniss 21
Seine Auffassung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie 24

Zweites Kapitel.

Leben und Persönlichkeit Herbert's; französische Zustände.

Edward Herbert, sein Leben und Charakter 26
Seine Berührung mit Frankreich, religiöse Zustände und literarische Richtungen in Frankreich seit den Hugenottenkriegen . . . 29
Jean Bodin, Michel de Montaigne, Pierre Charron 31

Seite

Drittes Kapitel.

Herbert's religionsphilosophischer Standpunkt.

Schriften Herbert's, Verhältniss derselben zu einander 36
I. Kritik des Erkennens:
1. Begriff und Bedingungen der Wahrheit 38
2. Die Gemeinbegriffe 39
II. Kritik der Religion:
1. Gesichtspunkt 41
2. Die fünf Artikel aller Religion 42
3. Anschauung der Religionsgeschichte:
a. Periode der Reinheit 43
b. Periode der Entartung, besonders durch Erfindungen der Priester, wobei jedoch die fünf Artikel nicht gänzlich aus dem Bewusstseyn verschwinden; Heidenthum und Christenthum 44
4. Würdigung des Begriffs der Offenbarung 49
Charakteristik dieser Religionsphilosophie 51
Beurtheilungen Herbert's 53

Zweiter Abschnitt.

Das Zeitalter der kirchlichpolitischen Umwälzung, und Thomas Hobbes.

Erstes Kapitel.

Die Bewegungen der Zeit, die Parteien und Sekten.

Eine Umwälzung bereitet sich vor, die religiösen Sekten werden politische Parteien; Einheit des Religiösen und Politischen . 55
Innerer Zusammenhang der Parteien unter einander: Bischöfliche, Presbyterianer, Independenten, Erastianer, Leveller 58
Quäker, George Fox, Lehrbegriff Robert Barclay's 61
Verhältniss dieses Lehrbegriffs zu den Gedanken Herbert's . . . 64

Zweites Kapitel.

Leben und Schriften des Thomas Hobbes.

Verhältniss des Hobbes'schen Systems zu der kirchlich-politischen Umwälzung 67
Thomas Hobbes von Malmesbury, sein Leben 68
Seine geistige Bedeutung, seine Schriften 71

Drittes Kapitel.

Das System von Thomas Hobbes.

1. Ueber Philosophie und Erkenntniss überhaupt:
a. Begriff der Philosophie, Polemik gegen die Scholastik . . 73
b. Theorie des Wissens 74

Seite

2. Ethische und Rechtsprinzipien, Naturstand und Staat:
   a. Grundlage der Ansicht über das Praktische 77
   b. Naturstand 79
   c. Werden und Wesen des Staates 80
3. Die Religion nach ihrer subjektiven Genesis und objektiven Geschichte; Offenbarung und Vernunft; Reich Gottes:

Die zwei Stadien in der Geschichte der Religion.

Erstes Stadium: subjektive Grundlagen, individuelle Verschiedenheiten der Religion 82
Zweites Stadium: ordnende Pflege, «geformte Religion» . . . 85
   a. Offenbarung und Kanon 86
   b. Inhalt der Schrift: Reich Gottes 88
   c. Bedingungen der Aufnahme in das Reich Gottes: Gehorsam und Glaube 92
   d. Begriff der Kirche, Kirche und Staat 94

Viertes Kapitel.

Kritischer Rückblick auf das Hobbes'sche System.

Gewöhnliche pragmatische Erklärung dieses Systems 100
Das System als begrifflicher Ausdruck der republikanischen Revolution seiner Zeit 101
Die in der Anschauung von Hobbes liegende Milderung der Herabsetzung der Subjektivität 104
Verhältniss von Hobbes zu Herbert 107

Dritter Abschnitt.

Das Zeitalter der Restauration (1660—1689).

Erstes Kapitel.

Zustände und Sitten der Gesellschaft.

Der herrschende Ton, das entgegengesetzte Extrem der puritanischen Zeit 109
Kirchliche Reaktion 111
Verhältniss dieser Periode zu der vorangehenden und folgenden . 112

Zweites Kapitel.

Charles Blount und seine Schriften.

Person und Leben Blount's 114
Seine Schriften 115
Kern seiner Ansicht 118
Wesen seiner Kritik 120
Anschauung des Heidenthums, Ideal des Weisen, positive Ansicht der Religion 124

Seite

Drittes Kapitel.

Der Stand der Kirche und der Wissenschaft.

Jüngere Geistliche, zu Cambridge gebildet, ein wohlthätiges Element in der damaligen Kirche 128
Die Platoniker von Cambridge: H. More, R. Cudworth; ihr Kampf gegen den Hobbesianismus 130
Standpunkt der damaligen Religionsphilosophie (Th. Gale, Th. Hyde, J. Spencer) 134
Naturwissenschaft 139

Zweites Buch.

Zeitraum der Blüthe des Deismus (1689—1742).

Erster Abschnitt.

Die Debatte über die formellen Prinzipien der Religion und Theologie.

Erstes Kapitel.

Die Zustände und Parteien seit der Regierung Wilhelm's III.

Die Kirche und die Dissenters 143
Latitudinarier: A. Bury 145
J. Tillotson 146
G. Burnet 151
Einfluss Holland's auf England in diesem Zeitraum 151
Zusammenwirkende Momente zur Belebung der deistischen Opposition 152

Zweites Kapitel.

Locke's philosophischer und religiöser Standpunkt

J. Locke's Leben 154
Sein System, als Kriticismus betrachtet 155
1. Theorie der Erkenntniss 157
2. Auffassung des Sittlichen und Religiösen 159
3. Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen 161
4. Ansicht vom Wesen des Christenthums 166
5. Empfehlung der Toleranz, Begründung derselben . . . 172
a. Aus dem Begriff der Kirche 173
b. Aus dem Begriff des Staats 174
c. Praktische Anwendung dieser Grundsätze in Nordamerika 177
Bedeutung des Locke'schen Systems als Entwicklungspunkt . . . 179

Drittes Kapitel.

John Toland.

Lebensgeschichte Toland's vor 1696 180
Sein «Christenthum ohne Geheimniss» 182

Seite

1. Grundlegung: Wesen und Motiv der Ueberzeugung . . 183
2. Folgerung: Nichts Wider- oder Uebervernünftiges im Christenthum 186
3. Historische Bestätigung dieses Ergebnisses 189
4. Vertheidigung des Resultats gegen Einwendungen . . . 191

Würdigung dieser Schrift 193
Geschichte derselben; Verhandlungen, welche sie veranlasste . . 194
Biographie Milton's von Toland, und dadurch herbeigeführte Erörterungen über Kritik 200
Verhandlungen der Convocation über Toland's erste Schrift . . 205
Ueber Toland's Leben und Schriften in späterer Zeit 209

Viertes Kapitel.

Standpunkt der Orthodoxen.

Ueberspannte Tendenzen in Theologie und Kirche 211
Die entgegengesetzte rationelle Seite, repräsentirt durch die Predigten der Boyle'schen Stiftung 214

Fünftes Kapitel.

Anthony Collins, und seine Schrift über das Freidenken.

A. Collins Leben und persönliches Verhältniss zu J. Locke . . . 217
Seine ersten Schriften 220
Abhandlung über das Freidenken:
1. Begriff des Freidenkens 222
2. Das Freidenken ein nicht beschränkbares Recht:
   a. Als einziger Weg zur Wahrheit 223
   b. Als unentbehrlich zum Wohl der Gesellschaft . . . 225
   c. Als erlaubt und geboten durch Bibel und Verhältnisse 226
3. Charakter der Freidenker, Aufzählung derselben . . . 228

Aufnahme, welche diese Schrift fand, Kritiken über dieselbe . . 229
1. Von B. Ibbot 230
2. Von R. Bentley 233

Anerkennung des Prinzips von Collins 239

Zweiter Abschnitt.

Die ethische Autonomie.

Erstes Kapitel.

Rückblick, und Persönliches über Graf Shaftesbury.

Bisherige Entwicklung der ethischen Gedanken, namentlich durch Opposition gegen Hobbes 240
Shaftesbury's Leben und Schriften 243

Seite

Zweites Kapitel.

Shaftesbury's Ansicht von Sittlichkeit und Religion.

1 Allgemeine Grundzüge:
a. Realismus des Sittlichen; lohnsüchtige Tugend; Tugend und Frömmigkeit 246
b. Blinder Glaube; Nothwendigkeit vernünftiger Prüfung . 251
c. Humor und Komik Shaftesbury's 253
2. Anwendung auf die positive Religion:
a. Die Offenbarung rechtfertigt sich selbst 255
b. Vom Ueberverminftigen in der Theologie 257
c. Würdigung des unmittelbar Religiösen im Christenthum . 258
Berührungspunkt mit Hobbes 262
Beurtheilungen Shaftesbury's 263
S. Clarke's ethische Ansicht 264

Dritter Abschnitt.

Die Erörterungen über Weissagungen und Wunder.

Erstes Kapitel.

Die Debatte über die Weissagungen (1724 — 1728).

W. Whiston veranlasst die Verhandlungen über Weissagung . . 266
A. Collins Schrift über die «Gründe der christlichen Religion» . 268
1. Kritik über Whiston 269
2. Positive Entwicklung:
a. Nothwendigkeit der Gründung des Christenthums auf Weissagungen des A. T. 271
b. Beschaffenheit des N. T. Weissagungsbeweises: er beruht auf allegorischer Auslegung 273
Entwicklung der erfolgten Controverse:
1. Aeussere Geschichte derselben 275
2. Die Gedanken der Controverse:
a. Das Christenthum ist gar nicht positiv auf das A. T. gegründet 277
b. Die Weissagung ist wirklich Grundlage des Christenthums:
α. Weissagung und Erfüllung decken sich buchstäblich 279
β. Einzelne Weissagungen sind nur typischer Weise messianisch 284
γ. Theilweise werden A. T. Stellen in N. T. nur angewendet als Analogien 285
δ. Möglichkeit irriger Berufung auf A. T. Weissagungen 286
Rückblick auf die Debatte 287

Seite

Zweites Kapitel.

Erörterungen über die Wunder.

Leben und frühere Schriften Th. Woolston's 289
Die Schrift Woolston's, welche den Uebergang bildet von der Controverse über die Weissagungen zu der über die Wunder . 292
Woolston's Abhandlungen über die Wunder Christi 294
1. Standpunkt und Inhalt 295
2. Proben:
a. Heilung des Kranken am Teich Bethesda 296
b. Die drei Todtenerweckungen 300
c. Die Auferstehung Jesu 305
3. Gehalt und Begründung der allegorischen Auslegung . . 308
4. Ansicht von Jesu Person, Lehre und Wiederkunft . . 310
Gegner Woolston's 311
P. Annet setzt später die Controverse fort:
1. Ueber die Auferstehung Jesu 313
2. Ueber das Leben und die Wunder des Ap. Paulus . . 315
3. Ueber Begriff und Möglichkeit des Wunders überhaupt. 320
Persönliches über Annet 322

Vierter Abschnitt.

Die Gesammtansicht von der Religion.

Erstes Kapitel.

Die Auffassung von Tindal.

Rückblick 324
Nachrichten über M. Tindal's Leben 326
Sein «Christenthum so alt als die Schöpfung» 327
1. Allgemeiner Theil, oder philosophische Grundlegung:
a. Die natürliche Religion besteht dem Gehalt nach in Sittlichkeit 328
b. Die Sittlichkeit in freier Erfüllung der zur Glückseligkeit führenden Pflichten, gemäss der Vernunft der Dinge 328
c. Die natürliche Religion ist schlechthin vollkommen . 331
d. Was von ihr abweicht ist Aberglauben 332
2. Anwendung auf das Gegebene:
a. Die positive Religion darf sich von der natürlichen nicht unterscheiden 333
b. Das Christenthum kann desshalb nicht wesentlich neu, muss Wiederherstellung der natürlichen Religion seyn 334
c. Die Vernunft hat eine entscheidende Stimme über christliche Glaubenswahrheiten 335
d. Würdigung des Heidenthums, Polemik gegen die Hierarchie 338

Seite

Tindal's Bewusstseyn über seine Stellung zum Christenthum . . 340
Würdigung seines Hauptgedankens, und Uebergang zu Chubb . . 341

Zweites Kapitel.

Das wahre Evangelium Christi nach Thomas Chubb.

Th. Chubb's persönliche Verhältnisse 343
Sein «wahres Evangelium Christi:»
1. Zweck Christi 346
2. Mittel:
a. Wesentlicher Inhalt des Evangeliums ist das sittliche Gesetz 347
b. Folglich weder Historie, noch apostolische Privatmeinungen 349
c. Das Evangelium wirksam zu machen dienten Wunder, Vorbild Jesu und die Stiftung christlicher Vereine . . 352
3. Diese Mittel sind dem Zweck schlechthin angemessen . 353
4. Warum hat das Evangelium demungeachtet nicht den Erfolg den es haben sollte? 354
Die gesammte Religionsanschauung Chubb's, seine Bedeutung in der Geschichte des Deismus 356

Drittes Kapitel.

Religionsansicht der Gegner des Deismus.

Aeussere Geschichte der durch Tindal veranlassten Debatte . . . 359
Die Gedanken der Gegner:
1. Die natürliche Religion ist nichts Wahres und Wirkliches 361
2. Die natürliche Religion ist von Offenbarung abhängig . 361
3. Die natürliche Religion ist nicht schlechthin vollkommen;
a. J. Conybeare 362
b. J. Foster 367

Viertes Kapitel.

Das A. T., oder die von Thomas Morgan erregte Controverse.

Th. Morgan's Schrift: der Moralphilosoph 370
Allgemeine religiöse Ansicht dieses Schriftstellers 371
Eigenthümliche Gedanken desselben:
1. Anknüpfung an die Erörterungen über A. T. Weissagungen 373
2. Erörterung des Mosaismus und der A. T. Geschichte
a. Ueber die Genesis des polytheistischen Aberglaubens . 374
b. Kritik des Mosaismus 375
c. Israelitische Geschichte 377
3. Würdigung des Christenthums 383

Seite
Charakter von Morgan's Religionsanschauung 386
Die Controverse über das A. T.:
1. Aeussere Geschichte derselben 388
2. Ansicht der Gegner Morgan's, besonders hinsichtlich der Unsterblichkeitslehre im A. T. 389
W. Warburton's «göttliche Sendung Mosis» 391
Urtheile über letzteres Werk 394

Fünfter Abschnitt.

Resultate für die allgemeine Bildung, oder Viscount Bolingbroke.

Bedeutung Bolingbroke's in der Geschichte des Deismus 396
Leben und Schriften Bolingbroke's 397
Grundzüge seiner Ansicht 399
1. Die Religion blos Mittel — zu politischen Zwecken . . 400
2. Erklärung des «Aberglaubens» 401
3. Würdigung der Offenbarung 405

Drittes Buch.

Auflösung des englischen Deismus, und Nachwirkungen desselben im Ausland.

Erster Abschnitt.

Auflösung des Deismus von 1742 an.

Erstes Kapitel.

Anfänge skeptischer Ansicht.

Bedingtheit eines skeptischen Resultats durch die bisherige Entwicklung des Deismus 411
Die Epoche machende Schrift H. Dodwell's d. j. 412
1. Widerlegung der Richtung auf einen durch freies Denken und Prüfen zu begründenden Glauben 413
a. Aus der Natur der Sache, sofern
α. Identität des Glaubens bei Allen,
β. sittliche Verpflichtung zum Glauben,
γ. energische Wirkungen des Glaubens, auf jenem Wege, unmöglich sind 413
b. Aus der Schrift (dem Verfahren Christi und der Apostel) 417
2. Beweis, dass der Glaube auf der übernatürlichen Wirkung des h. Geistes beruhe 418
Standpunkt des Verfassers und seiner Gegner 421

Seite

Zweites Kapitel.

Die Skepsis Hume's.

Verhältniss Hume's zu den Bisherigen 425
Leben und Schriften D. Hume's 425
Seine Skepsis in Beziehung auf Religion und Religionsphilosophie:
1. Die Offenbarung und der Glaube kann nicht Prinzipien der Vernunft, sondern nur Wunder zur Grundlage haben 426
2. Kritik des Wunders 427
3. Darstellung der empirischen Geschichte aller Religion . 430
4. Erörterung der Grundbegriffe der natürlichen Religion . 434

Drittes Kapitel.

Das Erlöschen des Deismus.

Der Geist der Zeit ändert sich in England seit der zweiten Hälfte des 18ten Jahrhunderts; namentlich ist die deistisch scheinende Schrift: Ecce Homo, vielmehr ein unselbstständiges Produkt französischen Unglaubens 437
Auch der Socialismus R. Owen's ist vom Deismus radikal verschieden 442

Zweiter Abschnitt.

Einwirkung des englischen Deismus auf das Ausland.

1. Einfluss der englischen Deisten auf Frankreich 444
2. Einfluss auf Deutschland:
a. Vor 1741 werden die Deisten blos polemisch, höchstens historisch berücksichtigt 447
b. Nach 1741 wirken dieselben positiv ein, namentlich unter Beihülfe des Wolfianismus 448

Schlussbemerkungen.

Namen und Grundcharakter des Deismus 453

Anhang.

I. Die späteren Schriften Toland's:
Briefe an Serena, über Vorurtheile und Heidenthum . . 463
Adeisidämon, über die Religionsansicht des Livius, und die Ursprünge der Juden 468
Nazarenus, über die Geschichte des Urchristenthums . . . 469
Tetradymus 472
Pantheisticon 473
II. Belegstellen aus Shaftesbury 478

Einleitung.

Wer in der gegenwärtigen Zeit auf den englischen Deismus des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts einen Blick wirft, der kann nicht anders, als diese Erscheinung mit ganz andern Augen ansehen, als die Zeitgenossen derselben, besonders im Vaterlande des Deismus selbst. Diese standen den Bestrebungen der Deisten, ihrer Persönlichkeit, so nahe, der Jedem heimische Gedankenkreis, und vielfach genug auch die praktischen Lebensinteressen, wurden so vielfach von denselben freundlich oder feindlich berührt, dass man sich mit Neigung und Hoffnung, oder mit Hass und Furcht betheiligt finden musste. Daher die nothwendige Folge, dass die Zeitgenossen, zumal in England selbst, eben so befangen und parteiisch, als mit lebendigem Interesse, weil es eine Sache des Lebens selbst war, über jene Bestrebungen sich aussprachen.

In ein ganz anderes Verhältniss zu jenem Zeitraum der «Aufklärung,» den England durchgemacht hat, sind wir hineingestellt. Die Blüthezeit des Deismus liegt bereits um ein Jahrhundert hinter uns; die äusseren Verhältnisse haben sich geändert, die Sitten, die gangbaren Ansichten, der Standpunkt der Wissenschaft, ebenfalls. Wenn auch die Wurzeln jenes Baums der Erkenntniss verborgen unter dem Boden der gegenwärtigen Generation sich noch forterstrecken, auch da und dort ausschlagen, so sind das doch nur Nachwirkungen einer nicht mehr in voller Frische sich entwickelnden und wirkenden, sondern nur noch in der Erinnerung fortdauernden Kraft.

Der Deismus hat für uns bereits ein blos historisches Interesse, so dass wir ihn unbefangen genug aufzufassen

vermögen. Andererseits hat er aber doch auch gerade für unsere Zeit Interesse genug, um die historische Forschung herauszufordern. Er hat für unsere Zeit keineswegs blos den Werth einer literarischen Curiosität. Was auf nichts weiter, als darauf, Anspruch machen kann, das ist nicht historisch, bildet keinen integrirenden Theil der Geschichte. Nur dasjenige gehört in die Geschichte, oder ist überhaupt in der Geschichte gewesen, was bis jetzt fortgewirkt hat, und was von der Gegenwart aus rückwärts als eine der Bedingungen und Ursachen derselben gefunden werden kann. Jede Gegenwart hat den Keim ihres Seyns hinter sich in der Vergangenheit, und kann sich nicht anders orientiren, als durch die Vergangenheiten, deren Zukunft und treibende Kraft sie selbst gewesen ist, deren einfache Fäden in ihr als einem verschlungenen Knoten zusammenlaufen.

Wenden wir diess auf unsere Gegenwart und unseren Gegenstand an. Unsere Zeit lässt sich nach ihrem vorherrschenden Charakter als die Zeit einer religiösen Krisis bezeichnen. Darin liegen zwei einfache Sätze, nämlich, dass unsere Zeit eine der kritischen Perioden sey, und dass sie ihrem Grundcharakter nach eine religiöse Zeit sey. In einem dieser zwei Sätze ist sicherlich Jeder mit uns einverstanden, der des Geistes der Zeit sich bewusst zu werden bemüht ist; wer den einen Satz nicht anerkennt, der bejaht desto gewisser den andern. Aber nur beide zusammen sagen das Ganze aus, so dass behauptet werden muss, die religiöse Erregung der Gegenwart sey eine kritische, die Krisis unserer Zeit ihrem Gehalt nach eine religiöse.

Dass unser Zeitalter überwiegend religiösen Charakter hat, ergibt sich, wir mögen dasselbe auffassen von welcher Seite wir wollen. Mögen wir die Literatur, diese *expression de la société*, oder die Gesellschaft und das Leben selbst, mögen wir die germanischen, die romanischen oder die slavischen Nationen unseres Erdtheils, mögen wir die protestantische, die katholische oder die griechische Kirche, jede für sich oder in ihrem Verhältniss zu einander und das Verhältniss der Kirche zum Staat in's Auge fassen: überall tritt gleicherweise das Resultat heraus, dass Religion und Kirche tüchtigere Kräfte beschäftigen, tiefere Verwicklungen herbeiführen, lebhafter und leidenschaftlicher die Gemüther ergreifen, stärkere Bewegungen hervorrufen, als andere Interessen in dieser Zeit, und als dieselben Interessen in anderen Zeiten.

Wir nehmen keinen Anstand, zu behaupten: unser Zeitalter ist eine religiöse Zeit. Zugleich behaupten wir aber auch, unser Zeitalter sey eine kritische Zeit.

Man unterscheidet in der Weltgeschichte mit Recht zwischen dogmatischen und kritischen Perioden, d. h. zwischen Zeiten, wo ein bestimmtes Ganzes von Lösungen der wichtigsten Fragen der Menschheit Befriedigung gewährt, als unbefangener Glaube und als unmittelbarer Zustand herrscht, und zwischen Zeiten, wo eine genügende Lösung erst angestrebt wird, wo das bisher Feste schwankend, das sonst Gewisse zweifelhaft erscheint, wo Befriedigung erst gesucht wird. Dass nun unsere Zeit eine kritische ist in diesem Sinn, dass sie unbefriedigt, schwankend, suchend ist, möchte um so weniger geleugnet werden können, wenn man erwägt, dass die Krisis überhaupt ein doppeltes Stadium hat, ein negatives oder destruktives, und ein positives oder produktives. Das letztere Stadium ist bereits eingetreten, aber auch dieses gehört doch noch seinem ganzen Wesen nach zur Krisis: auch die reaktionäre Bewegung, auch die Tendenz zur Restauration ist noch eine Thätigkeit des Suchens. Die produktive und positive Richtung, nach einer destruktiven Periode, stellt sich immer zuerst in der Form einer Reaktion des Alten, als Restaurationsversuch, dar. Das ist aber nur die erste Phase des produktiven Stadiums, oder der positiven Krise, und ihre Herrschaft ist ephemer. Genug: die Zeit der Krisis ist gegenwärtig noch nicht abgelaufen, wir stehen mitten darin.

Unser Zeitalter ist, als das einer religiösen Krisis nicht blos verwandt mit, sondern auch bedingt durch andere kritische Zeiten. Je näher die Verwandtschaft, je entschiedener die Abhängigkeit, desto mehr Aufforderung und Beruf haben wir, um uns in der Gegenwart zu orientiren, in solche Vergangenheiten zurückzublicken, desto eher können wir uns auch das Organ zutrauen, sie treu aufzufassen.

Eine solche einflussreiche und schon an sich bedeutende Periode religiöser Krisis ist die des englischen Deismus. Dieser bildete eine durch anderthalb Jahrhunderte fortgesetzte Bewegung, welche in ihrer Blüthezeit sich durch alle Stände verbreitete, und Repräsentanten aus allen Lebens- und Bildungskreisen aufzuweisen vermag. Wir sehen Männer von der *Nobility*, Peer's des Reichs,[1] ebensowohl, als Männer des gebildeten

[1] Einen Baron, Herbert von Cherbury, einen Viscount, Lord Boingbroke; einen *Earl*, Shaftesbury.

Mittelstandes, bis zum Handwerkerstand herab, in der Reihe der deistischen Schriftsteller auftreten. Eine unzählige Menge von Streitschriften erscheint für und wider; alle Momente der Religion und Kirche, der Theologie und Philosophie werden der Reihe nach durchdebattirt; Alles, was von philosophischer Bildung, von Scharfsinn und Gedankentiefe, von Gelehrsamkeit und wohl auch von Humor zu Gebot steht, das wird zu dem Kampf für und wider den Deismus verwendet.

Man hat die Bedeutung des englischen Deismus schon früh gefühlt, und demselben nicht nur in umfassenderen Werken über Kirchen-, Dogmen- und Universalgeschichte eine bedeutende Stelle angewiesen, sondern ihn auch eigens behandelt. Indessen ist diess nirgends auf eine den verschiedenen Anforderungen, welche an eine eigentliche Geschichte des Deismus gerade in unserer Zeit zu stellen sind, entsprechende Weise geschehen.

Die erste Schrift, welche diesen Gegenstand eigens behandelt hat, und die noch jetzt als das eigentliche Repertorium und das Hauptwerk angesehen werden muss, ist die Uebersicht über die deistischen Schriftsteller [1] von dem presbyterianischen Prediger JOHN LELAND, der vor der Herausgabe dieses Buchs schon gegen mehrere deistische Schriftsteller in besonderen Streitschriften aufgetreten war.

In fünfzehn Briefen an einen Freund (Dr. Thomas Wilson) werden Bd. I. die Hauptsprecher des Deismus durchgegangen; der zweite Band, der ursprünglich nicht im Plan lag, befasst sich in sechzehn Briefen ausschliesslich mit Hume und Bolingbroke. LELAND folgt der chronologischen Ordnung, in welcher die deistischen Schriftsteller aufgetreten sind; er bemüht sich, wie er versichert, dieselben aufrichtig so darzustellen, wie sie sind; sodann macht er Bemerkungen über jede Schrift, welche die böse Absicht derselben zugleich zu zeigen und derselben entgegen zu wirken bestimmt sind; endlich gibt er von den bedeutendsten Gegenschriften Nachricht. Nach diesem Schema wird Einer wie der Andere der Reihe nach behandelt. Der

[1] *A View of the principal deistical Writers, that have appeared in England in the last and present century, with observations upon them, in several Letters to a Friend 1754.* 2 Bände. Deutsch: Leland's Abriss der vornehmsten deistischen Schriften, I. Theil übersetzt von H. G. Schmidt. Hann. 1755. II. Theil, von J. H. Meyenberg, II., 1. 1755. II., 2. 1756.

Darstellung kann nun zwar, wenn man von einzelnen wirklichen Entstellungen absieht, das Zeugniss gegeben werden, dass sie im Ganzen nicht unrichtig ist, wiewohl sie öfters authentischer und vollständiger seyn sollte. Auch das Urtheil des Verfassers ist öfters gesund und besitzt doch wenigstens so viel Unparteilichkeit, dass ein Nutzen dieser oder jener deistischen Schrift zugegeben wird, sofern sie zu genaueren Untersuchungen Veranlassung gegeben habe u. s. w. Indessen ist doch in manchen Fällen das Urtheil befangen und parteiisch, was kaum anders zu erwarten ist, wenn man erwägt, dass der Zweck, welchen der Verfasser im Auge hat, nicht sowohl ein historischer, als ein polemischer und apologetischer ist.

Grössere Vollständigkeit bezweckt THORSCHMID in seiner Freidenkerbibliothek,[1] welche zwar nur drei deistische Schriftsteller abhandelt, aber diese dann in möglichster Vollständigkeit. Er gibt nicht nur die Veranlassung, den Zweck und die Hauptgedanken der Schriften jedes einzelnen Deisten ausführlich an, sondern er lässt auch alle Gegner verschiedener Nationen, welche gegen ein bestimmtes deistisches Buch entweder eigens in Streitschriften, oder in gelegentlichen Erklärungen sich ausgesprochen haben, in alphabetischer Ordnung nach einander auftreten. Nicht nur steigt auf diese Weise die Anzahl der Gegner zuweilen sehr hoch (z. B. die Zahl der Gegenschriften gegen die Hauptschrift Tindal's beläuft sich auf 115 Nummern), sondern es wird auch von bedeutenderen Gegenschriften wieder sehr ausführliche Nachricht gegeben. Die Darstellung geht nicht über die Eigenschaft ganz ordinärer Excerpte hinaus, und es fehlt desshalb durchaus an lebendiger Auffassung irgend einer Schrift, an Verarbeitung des Ganzen und Verknüpfung des Einzelnen unter einander. Wie begrifflos der Verfasser verfährt, ergibt sich schon daraus, dass er Collins für den ersten Freidenker ausgibt, weil vor ihm dieser Name nicht vorkomme, während LELAND schon ganz mit Recht Herbert von Cherbury als den ersten bedeutenden Repräsentanten des Deismus behandelt hatte. Das Buch von THORSCHMID ist eine schätzbare Materialiensammlung von blos bibliographischem Werth.

[1] Versuch einer vollständigen Engelländischen Freydenker-Bibliothek u. s. w. Halle 1765—67. Im ersten Band (644 S.) wird Collins, im zweiten (703 S.) Tindal, im dritten und vierten Toland, und anhangsweise zwei weniger bekannte Freidenker behandelt.

Das letztgenannte Buch nähert sich in dieser Hinsicht den von BAUMGARTEN herausgegebenen Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek (8 Bände, 1748—51). Diese Monatschrift war dazu bestimmt, von älteren, seltenen, berühmten oder berüchtigten Büchern Nachrichten zu geben, indem theils die Geschichte solcher Bücher berührt, theils ihr Inhalt und ihre Einrichtung in kurzen Auszügen beschrieben wurde. So wird denn auch über die wichtigsten deistischen Schriften ein Bericht erstattet, welcher bei der Seltenheit vieler von ihnen, und bei der in Beziehung auf das mehr Aeusserliche ganz zuverlässigen Genauigkeit des Referenten, öfters sehr brauchbar ist.

Das «Freidenkerlexicon» von Trinius (1759), welches von dem Leben und den Schriften der Freidenker aus allen Ländern kurze Beschreibungen gibt, hatten wir nicht zur Hand, indessen scheint es von keinem Werth zu seyn.

Den bisher genannten Werken fehlt es — das ist ihr gemeinschaftlicher Charakter — an der Anschauung eines Zusammenhangs zwischen dem Einzelnen, was sie geben, an der Auffassung eines Fadens, der durch das Ganze geht. Uebrigens machen sie auch gar keinen Anspruch darauf, den Gegenstand historisch zu behandeln. Was wir hier vermissen, hätten wir also zunächst in eigentlich historischen Werken zu suchen. Allein unter den grösseren kirchengeschichtlichen Werken behandeln Schröckh und Mosheim (Schlegel) die Deisten auf eine Art, welche kein besonderes Verdienst hat.[1] Nur HENKE ist rühmlich zu nennen: seine Darstellung der Debatten zwischen Deisten und Orthodoxen[2] ist in der That geistreich, eigenthümlich und vielseitig. Allein theils unmittelbares Schöpfen aus den Quellen, theils befriedigende Entwicklung des Gedankenkreises der Hauptschriften sind öfters zu vermissen, und im Ganzen ist mehr eine äussere Geschichte des Streits als der innere Gegensatz der Ansichten und Denkweisen zu finden, was übrigens natürlich ist, da Henke nur eine Kirchengeschichte schreiben wollte, nicht eine Dogmengeschichte.

[1] Auch die Geschichte des Deismus in dem ersten, historischen Theil des Werks von William VAN MILDERT, gewesenen Bischofs von Durham: *Historical View of the rise and progress of Infidelity, with a Refutation etc. Lond. 1806* — ist nur kursorisch, oberflächlich und nach sekundären Auktoritäten (Leland u. a.) entworfen.

[2] In der Kirchengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, II. Theil, (K. G. 6ter Theil) 1804. §. 1 — 10.

Durch unparteiisches Urtheil, so wie durch einen das ganze Zeitalter umfassenden und insofern Manches berichtigenden Blick verdient HERDER Lob, in einem zunächst überhaupt «Grossbritannien unter Wilhelm und Anna» behandelnden Stück in der Adrastea.[1] Es sind diess zwar nur aphoristische Schilderungen und Bemerkungen, aber sie geben einen nicht zu verachtenden Beitrag zur Bestimmung des Standpunkts, aus welchem die Deisten zu betrachten sind.

SCHLOSSER hat sowohl in einer besondern Abhandlung,[2] als in seiner Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts,[3] den deistischen Schriftstellern eine Aufmerksamkeit gewidmet, welche, zumal bei seiner Art, die Geschichte der Staaten, der Sitten und der Literatur so zu verknüpfen, dass sie einander gegenseitig ergänzen und erläutern, die deistische Literatur in ein eigenthümliches Licht stellt. Die Bedeutung der letzteren erhellt auf diese Weise noch ganz anders, als wenn man sie nur vom Gesichtspunkt der Wissenschaft aus betrachtet. Indessen wird durch diese Arbeit eine auf die Prinzipien der deistischen Schriftsteller und auf die innere Entwicklung der ganzen Richtung tiefer eingehende Erörterung erst recht zum Bedürfniss gemacht.

Die Hauptaufgabe, welche nach dem bisher Geleisteten übrig bleibt, ist, inneren Zusammenhang aufzuzeigen. Diess sowohl zwischen den einzelnen Gedanken je eines bedeutenderen Sprechers der deistischen Richtung (indem seine Anschauung in der beseelenden Einheit ihres Prinzips gefasst und von da aus in ihrem innern Zusammenhang reproducirt wird), als zwischen den Deisten und ihren Gegnern (indem darauf hingewiesen wird, wie sie bei der Kluft, welche zwischen ihnen befestigt zu seyn scheint, denn doch den geistigen Boden, auf dem sie stehen, gemeinschaftlich haben), so wie endlich zwischen den einzelnen Stadien und Perioden des Deismus. Die Idee des Deismus ist in ihrer Geschichte so zu verfolgen, dass

[1] S. seine Schriften, zur Philosophie und Geschichte, IX. Theil.

[2] Ueber die Entstehung der den Franzosen des achtzehnten Jahrhunderts vorgeworfenen Widersetzung gegen die in Beziehung auf Staatswesen und Kirche in Europa geltenden Grundsätze. Archiv für Geschichte und Literatur von Schlosser und Bercht. II. Bd. S. 1—52.

[3] Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts und des neunzehnten bis zum Sturz des französischen Kaiserreichs. Mit besonderer Rücksicht auf geistige Bildung.

ihr allmähliches Erscheinen, Heranwachsen, Blühen, ihr Herrschen und ihr endliches Sinken deutlich wird.

Wir theilen, dem Gang der Entwicklung selbst folgend, die Geschichte des Deismus in drei Zeiträume.

Der erste enthält die Anfänge des Deismus; wir schliessen ihn mit Locke oder mit der Revolution von 1689.

Der zweite Zeitraum, die Blüthe des Deismus darstellend, schliesst sich da, wo der Kreis der Debatten in sich vollendet ist, und der Deismus an sich zu verzweifeln anfängt, nicht lange vor der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts.

Der dritte Zeitraum begreift die Auflösung des Deismus in Skepsis in sich.

Erstes Buch.

Die Anfänge des Deismus.

Von 1624 — 1689.



Erster Abschnitt.

Das erste entschiedene Auftreten deistischer Ansicht in England, oder Herbert von Cherbury.

Erstes Kapitel.

Die Vorläufer des Deismus, die Vorbereitungen und Bedingungen seines Auftretens.

Erst im Anfang des siebzehnten Jahrhunderts trat derjenige Schriftsteller Englands auf, welcher als der Begründer des Deismus angesehen zu werden pflegt. Indessen ist das entschiedene und erfolgreiche Auftauchen dieser Richtung nicht nur durch den ganzen Verlauf der englischen Reformation wesentlich bedingt, sondern es gehen ihm auch Vorläufer in der scholastischen Periode Englands voran.

Die Grösse der Geister, welche England im Zeitalter der Scholastik hervorgebracht hat, ergibt sich aus der Bemerkung, dass an der Spitze der drei Perioden, in welche man die Geschichte der Scholastik theilt, Engländer stehen, nämlich Anselm von Canterbury, Alexander von Hales, Wilhelm Ockham. Nehmen wir noch die berühmten Namen Johannes Duns Scotus und Roger Bacon dazu, so müssen wir von dem regen geistigen Leben Englands im Mittelalter eine hohe Vorstellung bekommen. Indessen haben wir etwas anderes für uns Wichtigeres zu beachten: die eigenthümliche Richtung, welche gerade einige der scholastischen Schriftsteller Englands genommen haben. Einmal JOHANN VON SALISBURY und ROGER BACON. Hatte der Erstere (in der zweiten Hälfte

des zwölften Jahrhunderts) den Formalismus und die sich brüstende Scheinweisheit der Scholastik gerügt, dagegen sich mit klassischen Autoren bekannt gemacht, die kein Scholastiker vor ihm nennt: so schritt der grosse Genius ROGER BACON (ein Jahrhundert später) noch kühner und entschiedener auf derselben Bahn vor. Er sah die Nothwendigkeit des Studiums der alten Sprachen ein, erkannte, dass die Weisheit seiner Zeitgenossen nur eine *apparentia sapientiae* sey, und wies als Hindernisse der Erkenntniss der Wahrheit nach den «Vorgang schwacher und unwürdiger Autorität, die Länge der Gewohnheit, die Vorstellungen des ungebildeten Pöbels, endlich das Verstecken der eigenen Unwissenheit nebst dem Grossthun mit scheinbarer Weisheit.»

Wenn wir WILHELM OCKHAM († 1347) noch besonders nennen, so ist es, weil sein Nominalismus mit der Erklärung, dass das Allgemeine nicht etwas Selbstständiges, für sich Existirendes, Objektives, sondern nur eine Vorstellung für uns, etwas Subjektives sey, entstanden *per abstractionem, quae non est nisi fictio quaedam,* — weil diese philosophische Ansicht ihre wesentliche Verwandtschaft mit dem Empirismus und Sensualismus, auf dessen Boden der spätere englische Deismus geblüht hat, nicht verleugnen kann. Nicht zu übersehen ist, dass der Nominalismus zugleich Befreiung des Denkens von der Auktorität zu seinem Prinzip gemacht hat, wie denn die Pariser Nominalisten im fünfzehnten Jahrhundert sich auf das horazische: *nullius jurare in verba magistri* berufen. [1]

Also ein gegen die Gebrechen der Zeit und ihrer Wissenschaft unverblendeter, dem leeren dialektischen Formalismus eine Richtung auf das Reale und Empirische gegenüberstellender Geist freieren und unbefangeneren Denkens zeichnete einige der bedeutendsten Scholastiker Englands vor ihren Zeitgenossen aus.

Von einer andern Seite verdient die Opposition JOHN WICLIFFE'S Beachtung, welche anfangs nur gegen einige Punkte der kirchlichen Verfassung und Disciplin gerichtet war, später sich auf Wiederherstellung des Glaubens und der Ordnung der Kirche nach dem Evangelium ausdehnte. Ein

[1] Vergl. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte; Münscher, Lehrbuch der Dogmengeschichte, von v. Cölln; Huber, die englischen Universitäten.

spezieller Punkt verdient besonders herausgehoben zu werden; dass nämlich WICLIFFE die Ketzerei definirt als ein «Abirren von der h. Schrift im Leben und Wandel sowohl als in der Meinung.»[1] Das Gewicht, welches hier auf das Praktische gelegt wird, parallel mit der Doktrin, ist ein Punkt, welcher als Uebergang genommen werden muss von der die Christlichkeit (die Orthodoxie) ausschliesslich oder überwiegend in die Doktrin setzenden Ansicht, zu derjenigen, welche überwiegend auf das Praktische Werth legt, die Religion von der Moral abhängig macht.

Allein nicht blos in dieser Beziehung bildet WICLIFFE eine Epoche, sondern auch insofern, als er an der Spitze einer tief gehenden Bewegung steht, welche ihre Wirkungen bis in das Zeitalter der Reformation hinein erstreckt, einer Bewegung, welche durch den Versuch, sie mit der römischen Kirche zu versöhnen, einen Scholastiker auf einen dem spätern Deismus überraschend ähnlichen Standpunkt geführt hat.

REGINALD PEACOCK (*Pavo*), Bischof von St. Assaph, später (1450) von Chichester, machte es sich zur Lebensaufgabe, die Wicliffiten in den Schoos der katholischen Kirche zurückzuführen. Er war übrigens weit entfernt davon, den Lollarden zuzumuthen, an der katholischen Kirche, so wie sie war, Alles vortrefflich zu finden; er suchte vielmehr in der That und Wahrheit ein Vermittler zwischen der Kirche und dieser Secte zu werden, indem er einerseits zwar die Kirche gegen Vorwürfe, die ihr gemacht wurden, vertheidigte, andererseits aber auch von den Ansichten der Gegner Manches aufnahm, und namentlich anerkannte, dass hie und da bedeutende Irrthümer in die Kirche sich eingeschlichen haben, von denen man sich wieder lossagen müsse. Er ging in seiner Nachgiebigkeit gegen die Wicliffiten so weit, dass er nicht nur von seinen Zeitgenossen für einen Ketzer angesehen, und 1457 von einer Synode zum Widerruf genöthigt wurde, sondern dass auch Spätere, z. B. Collier in seiner englischen Kirchengeschichte (1708) ihn für einen Lollarden erklärten. Höchst beachtungswerth sind die eigenthümlichen Ansichten, die er in seiner Vertheidigungsschrift für den Clerus (gegen Wicliffische

[1] *Errour meyntened agenst holy Writt and that in Life and Conversation as well, as in Opinion.* Gieseler II., 3. S. 305 f. Anm. o.

Einwendungen) ausspricht.[1] Es handelt sich gleich im ersten, allgemeinen Theil dieser Schrift um das Princip der Wicliffiten, dass kein Dogma, keine Ceremonie in der Kirche angenommen werden solle, ohne durch die heilige Schrift ausdrücklich gebilligt zu seyn. Dagegen führt er aus, dass der Christ Vieles thun und glauben müsse, wovon kein Wort in der Schrift stehe, wie denn das Christenthum ausser den Sacramenten zu dem natürlichen Sittengesetz nichts hinzugefügt habe. Die natürliche Vernunft sey die erste Erkenntnissquelle, während allerdings für die geoffenbarten Wahrheiten die Schrift die alleinige Norm sey[2].

Von dem Vertrauen auf die Vernunft, das dieser Theologe hatte, gibt uns einen fernern Beweis seine Behauptung, dass wohl kurz vor Christi Geburt, durch die stets zunehmende Philosophie, das Licht der Wahrheit den Heiden aufgegangen sey, so dass alle Heiden seit Christi Geburt, nur «wenige unbekannten Namens, ausgenommen, von der Schuld des Götzendienstes völlig frei gewesen seyen.» II. Theil, 17. Kapitel.

[1] Wharton in der *Appendix ad Hist. liter.* von Cave, Genf 1694, berichtet S. 84 ff. über PEACOCK, und gibt namentlich von letzterer Schrift (*Repressor nimiae cleri reprehensionis*) die nur handschriftlich (auf der Universitätsbibliothek zu Cambridge) vorhanden ist, genaue Nachricht und einige Auszüge.

[2] Die Worte lauten bei Wharton so: *Nequaquam in id nobis datam esse s. Scripturam, ut illa quae naturalis ingenii viribus dignosci possent, revelaret, adeoque innumera Christianis omnibus necessario facienda ac credenda esse, de quibus ne verbum quidem habet s. Scriptura, immo potiorem fidei atque officii christiani partem e ratione naturali petendam esse. Christianam enim religionem (si sacramenta excipias) nihil penitus addidisse legi morali; adeoque totam (si sacramenta demas) non in s. Scriptura, sed in ratione naturali primarie fundari. Hinc sequi, quod legis et rationis naturalis dictatis obtemperandum esset, etiamsi Christus et Apostoli aliquid ipsis contrarium praedicaverint. Sacram autem Scripturam unicam esse veritatum revelatarum normam ac mensuram,* das setzte Peacock nicht nur als unbezweifelt voraus, sondern behauptete es auch oft genug ausdrücklich. Dass übrigens die oben angenommene Möglichkeit, Christus und seine Jünger könnten etwas der Vernunftwahrheit Entgegengesetztes gelehrt haben, nur dazu dienen soll, die Pflicht des Gehorsams gegen die Vernunftgesetze recht kategorisch auszusprechen, das ersehen wir aus einer andern Stelle, wo unser Schriftsteller, im Verlauf einer Argumentation, sagt: *aliter enim Apostolus et Scriptura ejus quiddam rationi contrarium perhiberet, quod nequaquam concedendum est.*

Kein Wunder, dass Warner in seiner Kirchengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts (1756 erschienen) PEACOCK den ersten deistischen Schriftsteller Englands nennt; denn der Gedanke, welcher in der obigen Stelle ausgesprochen ist, hat mit dem Standpunkt der Deisten auffallende Aehnlichkeit, und so viel ist gewiss, dass, ungeachtet ein Causalzusammenhang zwischen PEACOCK und dem späteren eigentlichen Deismus nicht angenommen werden kann (ist doch von seinen Schriften erst 1688 ein kleiner Theil gedruckt worden) dieser sonst ganz unbekannte Mann doch als ein Vorläufer des Deismus zu bezeichnen ist.

Peacock wollte dem Grundsatz Wicliffe's und seiner Anhänger ausweichen, dass nur das, was die Schrift ausdrücklich sagt, christlich sey. Dazu standen zwei Wege offen: die Tradition und die Vernunft. Die Tradition erkannte er als fehlbar; er musste den Wicliffiten zugeben, dass Irrthümer der Kirche bei Bestimmung von Glaubensartikeln nicht nur möglich, sondern auch wirklich seyen. Also blieb ihm nur die Vernunft übrig als die zwischen der Kirche und dieser Secte vermittelnde Erkenntnissquelle der christlichen Wahrheit; weniger beschränkt, als die Schrift, und weniger fehlbar als die Tradition.

Merkwürdig ist es, dass dieser, von Warner sogenannte, erste Deist Englands gerade durch das Verhältniss des Gegensatzes zwischen zwei religiösen Gemeinschaften auf seine Ansicht gekommen zu seyn scheint (wenn auch allerdings scholastische, namentlich nominalistische, Principien mitgewirkt haben mögen), indem er weder den Einen, noch den Andern, schlechthin Recht geben konnte in Beziehung auf den Grund und die Norm des Glaubens, und dadurch auf einen neutralen Boden, den der Vernunft, hinübergetrieben wurde.

So finden wir in der zweiten Hälfte des Mittelalters ein Vorspiel des ein Jahrhundert nach der Reformation aufgetretenen Deismus. Wir finden namentlich eine Opposition gegen leeren scholastischen Formalismus, verbunden mit einer Neigung zu der empirischen Richtung; ein Hervorheben des Praktischen, gegenüber einer die Doktrin einseitig hochschätzenden Orthodoxie; endlich den Conflikt entgegengesetzter religiöser Gemeinschaften, welcher das Bedürfniss einer Vermittlung durch einen höheren neutralen Standpunkt nahelegt. Nehmen wir noch dazu, dass dieser Standpunkt in einem starken Hervorheben

des natürlichen Sittengesetzes besteht, so haben wir die wesentlichen Momente, welche alle, nur in einem grösseren Maasstab, durch neue, stärkere Motife erzeugt, den Deismus des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts bildeten.

Die näher liegenden Veranlassungen, die eigentlich vorbereitenden und bedingenden Momente beginnen mit der Reformation. Die Nachwirkungen Wicliffe's scheinen im Lauf der 150 Jahre, welche von seinem Tod an bis zum Beginn der englischen Reformation verflossen, nicht ganz erstorben zu seyn. Nun kam im Anfang des sechzehnten Jahrhunderts die Einwirkung der deutschen Reformation dazu, und der Grund der englischen Reformation war gelegt, — wenigstens im Volk. Wir haben nämlich in England eine doppelte Reformation zu unterscheiden, die des Fürsten und die des Volks. Aus dem Charakter beider Reformationen, und aus den Verhältnissen, in die sie zu einander traten, erklären sich viele bedeutende Erscheinungen in der kirchlichen Geschichte Grossbritanniens von dem sechzehnten Jahrhundert an bis auf den heutigen Tag.

Die Reformation des Fürsten ging aus weltlichen Interessen hervor, war despotisch und dabei doch schwankend, indem Heinrich VIII. einerseits ein Interesse hatte, die Oberherrlichkeit des Pabsts über die englische Kirche aufzuheben, d. h. ein Schisma zu begründen, andererseits aber gegen das Dogmensystem und die Institutionen der katholischen Kirche nicht aufzutreten seine eigenen Gründe hatte. Daher das Bestreben, vom Katholicismus Alles festzuhalten, was nur irgend bei der Lossagung von dem römischen Stuhl beibehalten werden konnte.

Die von unten, vom Volk, ausgehende Reformation wurde aus freiem Willen, mit Verachtung irdischer Rücksichten, unternommen, und mit Glaubenseifer consequent verfolgt. Mit tyrannischer Strenge stellte sich Heinrich dieser Richtung entgegen: Man verbrannte die Leser der englischen Bibelübersetzung von Tindal, später den Uebersetzer selbst. Ungeachtet das Unterhaus im Jahr 1529 angefangen hatte, sich über Missbräuche des Klerus zu beklagen, fügte sich doch das Parlament, als der König Schritte gegen den Pabst that, sklavisch in seine despotische Reformation. Es erklärte (1535) den König und seine Erben für die höchsten irdischen Oberhäupter der englischen Kirche und sprach ihnen alle Ehren, Würden, Vorzüge, Rechte, Privilegien, Freiheiten, Einnahmen zu, die solchem Oberhaupte zukommen. Er könne, hiess es,

mit voller Macht und Gewalt untersuchen, unterdrücken, abstellen, bessern u. s. w., alle Irrthümer, Ketzereien, Missbräuche, Beleidigungen, Verletzungen und Ungebührlichkeiten, welche durch irgend eine Art geistlicher Macht und Gerichtsbarkeit untersucht, unterdrückt u. s. w. werden können und sollen.[1] Das war das Ideal der despotischen Reformation Heinrichs VIII., die vollkommene Vereinigung der absoluten Macht im Geistlichen und Weltlichen.

Hatte das Volk durch das Parlament der Tendenz des Königs diese unermessliche Concession gemacht, hinsichtlich der Kirchengewalt, so machte der König seinerseits durch Vermittlung von Thomas Cromwell und Cranmer der Reformation des Volks eine Concession in den freilich noch nicht sehr weit gehenden, doch wesentlich reformatorischen Religionsartikeln, die 1536 der Convokation (dem geistlichen Parlament) übergeben und von dem Ober- und Unterhaus derselben angenommen wurden. Sie wurden freilich indirekt wieder aufgehoben durch die sechs Artikel von 1540, worin die Transsubstantion, die Communion unter einer Gestalt, die Seelenmesse, der Priestercölibat und die Ohrenbeichte sanktionirt wurden. Diese Artikel waren zugleich das Signal zu Religionsprocessen und Hinrichtungen, indem dieselbe Parlamentsakte, welche diese Glaubensartikel bestätigte, zugleich die Strafen für Zweifel, Widerspruch und Uebertretung bestimmte. Das völlige Schwanken zwischen katholischen und protestantischen Grundsätzen, das der persönlichen Gesinnung Heinrich's anhieng, drückt sich auch in der *Institution of a christian man (1537)* und in der *Erudition of a christian man (1543)* aus.

Die Reformation von oben herab wurde unter Eduard VI. fortgesetzt, indem die Bill der sechs Artikel (die «blutige Bill») zurückgenommen, und dagegen die neue Liturgie (*Book of Common prayer 1548*) in Beziehung auf den Kultus, die 42 Artikel (1551) in Beziehung auf die Glaubenslehre eingeführt wurden, um der neuen Kirche eine bestimmte Haltung zu geben. In

[1] Vergl. Raumer Gesch. Europa's seit dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts B. II. S. 28 f. — Ueber die Gesch. der engl. Ref. überhaupt: Raumer; Stäudlin, allgem. K. Gesch. von Grossbritanien B. I; Guizot, Gesch. der engl. Staatsumwälzung u. s. w., deutsch bearbeitet, Paris. 1827. Erstes Buch. Gilb. Burnet engl. Ref. Gesch. (in der kürzern Recension), übersetzt 1765. 70.

beiden Hinsichten war es Cranmer's Grundsatz, langsam und bedächtig zu Werke zu gehen. Die Reformation von unten, welche unter Eduard eine durchgreifendere Umänderung rasch in's Werk zu setzen strebte, wurde gehemmt: gegen Anabaptisten, die sich nach England geflüchtet hatten. Merkwürdig ist, dass in der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts unter anderen Ketzereien auch die Meinung (welche also damals schon ausgesprochen worden zu seyn scheint) aufgeführt wird, dass man Jeden bei dem Gesetz und der Sekte, zu der er sich bekenne, belassen solle, wenn er nur sein Leben nach der Vorschrift dieses Gesetzes, und nach dem Licht der Natur sorgfältig einrichte.[1]

Als die «blutige Maria» (Königin 1553) den Versuch einer Reaktion machte, und durch rasche uud gewaltsame Maassregeln ihren Zweck zu erreichen hoffte, vereinigten sich durch Leiden die beiden Reformationen: der Muth nnd Eifer der protestantisch Gesinnten wuchs nur, und wurde elastischer durch den Druck. Diejenigen, welche bisher bei der langsamen Reformation von oben aus Ueberzeugung oder Nachgiebigkeit mitgewirkt hatten, fühlten die Einheit ihres Interesses mit dem der durchgreifenden Reformatoren aus dem Volk.

Ebenso vereinigten sich die beiden Reformationen bei der Thronbesteigung der *Maiden-queen*, Elisabeth (1558), dieses Mal durch die gemeinsame Freude, wie vorher durch gemeinschaftliche Leiden. Aber nur momentan war diese Vereinigung, denn sogleich trat die alte Differenz hervor zwischen der Richtung auf möglichste Beibehaltung des Alten, und dem Bestreben rascher Durchführung der Reformationsprincipien. Und zwar waren es jetzt nicht mehr Wicliffiten oder Lutheraner, wie unter Heinrich, nicht mehr Anabaptisten, wie unter

[1] S. den 18ten unter den 42 Artikeln (von 1551); er blieb bei der Reduktion auf 39 Artikel (1562) stehen, und findet sich auch unter den 51 Artikeln der *Reformatio legum ecclesiasticarum* (1553). Er lautet so: *Sunt et illi anathematizandi qui dicere audent, unumquemque in lege aut secta quam profitetur esse servandum, modo juxta illam et lumen naturae accurate vixerit.* Vgl. [*Wilkins*] *Consilia Magnae Britaniae* u. s. w. Bd. IV. S. 75. Das *esse servandum* glauben wir so verstehen zu müssen, wie wir es übersetzt haben, nicht wie der Uebersetzer der Burnet'schen Ref. Gesch. und Stäudlin a. a. O. I, 349. es nehmen, «dass Jeder selig werden könne.» Die Worte lassen Letzteres nicht zu, und der Gedanke (eigentlich «selig werden müsse») wäre doch wohl zu kühn.

Eduard, sondern es waren entschiedene Calvinisten, welche diese populäre Richtung vertraten. Während in Schottland eine streng Calvinistische Reformation durch Knox eingeführt wurde, brachten die unter Maria geflohenen, jetzt zurückkehrenden Protestanten aus den oberdeutschen Rheingegenden und der Schweiz (Frankfurt a. M., Strassburg, Basel, Genf) gleiche Grundsätze nach England. Die Meisten der Zurückgekehrten waren für den Calvinischen Gottesdienst, weil er einfacher, und von den katholischen Gebräuchen weit mehr gereinigt sei: man nannte sie desshalb Puritaner. Gegenüber von dieser Richtung nahm Elisabeth die Reformation von oben im Geist ihres Vaters wieder auf. Indem sich diese zurückhaltende und vom Alten namentlich den Glanz des Kultus und die mächtige Hierarchie entlehnende Reformation unter der höchsten Leitung der Fürstin (*supreme governor of the church* hiess sie jetzt, statt, wie Heinrich, *head of the church*) immer mehr consolidirte und allgemeine Anerkennung mit aller Strenge heischte, wurde die von unten ausgehende, jetzt puritanische Reformation genöthigt, sich auf eigenem Boden selbstständig der Staatskirche gegenüber zu stellen: Die Puritaner beschlossen (1566), sich von der Bischöflichen Kirche zu trennen, und, als sie auf gesetzlichem Wege, im Parlament, durch Bittschriften an die Convokation, an die Königin, nichts ausrichteten, vielmehr von Elisabeth als politische Rebellen behandelt wurden, fassten sie den weiteren Beschluss (1586), ohne die Obrigkeit bei Verbesserung der Kirchenzucht zu handeln.

So geschah es, dass die beiden Reformationen, die des Volkes und die des Fürsten, in feindlicher Stellung sich unter Elisabeth einander gegenüber befestigten. Durch den durch alle Stufen und Auskünfte hindurch sie verfolgenden Druck wurden die Puritaner hartnäckig und heftig, so dass von gegenseitiger Duldung, wozu es anfangs an Neigung nicht gefehlt hatte[1], zuletzt nicht mehr die Rede war.

[1] Wir heben von beiden Seiten ein Beispiel heraus. Von puritanischer Seite die Vertheidigungsschrift, welche zwei Oxforder Collegienvorstände, Humphrey, Vorstand des *Magdalen college* und Sampson, Dechant von *christ-church*, wegen ihrer Abweichung von neu eingeführten Ceremonien, im Jahre 1564 an eine bischöfliche Commission richteten. Sie machen in dieser mit ebenso weiser Vorsicht, als mit Offenheit, mit eben so viel eindringlichem Ernst, als mit Liebe abgefassten Bittschrift, zu Gunsten der Puritaner die Freiheit eines neutralen Bodens für gewisse *ἀδιαφορα* geltend, und berufeu sich auf Abweichungen

Je mehr nun der Gegensatz zunächst in Aeusserlichkeiten hervortrat, im Streit über das Kreuzeszeichen bei der Taufe, über Chorhemden und Altäre, über das Kniebeugen beim Namen Jesu (Dinge, welche freilich einem tieferen Gegensatz als Losungsworte dienten), desto mehr musste ein denkender Geist das Bedürfniss fühlen, ein Gebiet religiöser Wahrheit aufzusuchen, das jenseits des Streits läge, und auf welchem, als dem ächten Boden der Frömmigkeit die streitenden Parteien sich vereinigen könnten.

Die Lage der kirchlichen Dinge, wie sie sich unter Elisabeth gestaltete und unter Jacob I. erhielt, dieses gewaltsame und doch vergebliche Streben, kirchliche «Conformität» zuwege zu bringen, wodurch die Gegensätze nur immer gespannter und bitterer wurden, mussten den Versuch hervorrufen, eine Einheit und Versöhnung noch auf anderem Wege zu verwirklichen. Die nähere Beschaffenheit dieses Versuches ist nicht blos durch die Verhältnisse der Religion und Kirche, sondern auch durch die der Wissenschaft und Philosophie bestimmt. Wir haben auf diese noch einen Blick zu werfen.

orthodoxer Lehrer und Kirchen von einander, welche unbeschadet der wesentlichen Einheit schon vorgekommen seyen. Sie behaupten, bei der Differenz zwischen den Bischöflichen und ihnen finde nur das statt, dass *in rebus natura sua plane adiaphoris suum quisque spiritum et studium sequatur; ubi libertati locus esse potest saepe, charitati autem esse potest semper, ubi non statim rumpitur unitas, nec obscuratur veritas, ubi aliqua ceremoniarum cernitur varietas. Teneram rem esse conscientiam, vobis non est obscurum, quae nec tangi nec angi debet. Haec quae a Deo ipsa accepit, nobis tradidit. Nos conscientia magistra edocti sumus, res natura indifferentes, opinionibus hominum non semper indifferentes videri, casu ac temporibus variari. Legem hanc de ceremoniis ecclesiae Romanae instaurandis cum servitutis, necessitatis, superstitionis periculo conjungi. Hoc quia vobis non videtur, vos a nobis non damnandi; nobis quia sic videtur, nos a vobis non divexandi. [Wilkins] Concilia M. Brit. IV*, S. 246 f. — Auf der andern Seite finden wir, dass Erzbischof Grindal von Canterbury gegen das Verlangen der Königin, die puritanischen Conventikel zu unterdrücken, Einwendungen machte, die ganz von derselben Ansicht über erlaubte Abweichungen in indifferenten Dingen ausgiengen. Er war der Meinung, dass die Conventikel, wenn man nur den Missbrauch abschneide, der Kirche vielmehr zum Gewinn dienen könnten, während die völlige Unterdrückung derselben Anstoss geben dürfte. Er bat daher, für seine Person nicht zur Vollziehung jenes Verlangens genöthigt zu werden, weil er diesem Befehl nicht mit gutem Gewissen nachkommen könnte. — Wilkins a. a. O. S. 289 f. — Allein seine Vorstellung blieb unbeachtet, und was er befürchtet hatte, traf ein.

Zu der Zeit, wo Herbert zum ersten Mal als Schriftsteller auftrat, war schon eine Reform der Philosophie glücklich begonnen, durch den mit Herbert persönlich befreundeten FRANCIS BACON. Die Prinzipien BACON'S verdienen um so mehr hier beachtet zu werden, als sie auf die ganze geistige Entwicklung der englischen Nation den tiefsten und nachhaltigsten Einfluss geübt haben.

Reine Erkenntniss, reale Erkenntniss ist es, was BACON erstrebt; desshalb sucht er die Methode des Erkennens. Es ist sein Hauptgedanke, dass es von dem Verfahren beim Erkennen abhänge, ob wir überhaupt etwas Wahres wissen können. Gegen die Methode der bisherigen Philosophie, der scholastischen, ist seine Negation gerichtet; den Weg aufzuzeigen, auf welchem objective, wirkliche Einsicht zu gewinnen sey, das ist die positive Aufgabe, die er sich stellt.

Die syllogistisch-demonstrative Methode nun gibt keine Gewähr für Wahrheit, denn auf die Principien wird sie nicht angewendet. Da der Schluss aus Sätzen, der Satz aus Worten besteht, und Worte die Marken für Begriffe sind, so ist, wenn die Grundlage, die Begriffe, verwirrt und oberflächlich sind, auch der auf solche Grundlage aufgeführte Bau ohne Halt. An den herkömmlichen logischen und physischen Begriffen ist nichts Gesundes: Substanz, Qualität, Sein und dergl. sind keine guten Begriffe, noch weniger: Anziehung, Element, Materie, Form u. s. w.; das sind lauter phantastische und schlecht bestimmte Begriffe.[1]

Daher sind auch die *idola fori*, oder die aus dem Verkehr der Menschen mit einander stammenden Vorurtheile die beschwerlichsten. Die Vorurtheile, welche durch das Mittel des Verkehrs, die Sprache, in den Verstand kommen, sind nämlich gedoppelter Art: es gibt Namen für Gegenstände, die nicht wirklich sind; diese Namen, z. B. Zufall, *primum mobile* und dergl., sind Erdichtungen, stammen aus phantastischer Voraussetzung. Sodann gibt es Namen für wirkliche Gegenstände, die aber verwirrt, schlecht bestimmt, auf übereilte Weise abstrahirt sind. Die Sicherheit liegt einzig in gründlicher und vollständiger Erfahrung, in der Induktion.

Andere Vorurtheile stammen aus Theorien und Systemen, die *idola theatri.* Zu diesen gehören nicht blos die aus einer

[1] *Novum Organum I, aphorismus 14. 15.*

Philosophie, z. B. der Aristotelischen, oder aus falscher Empirie stammenden Meinungen (*genus sophisticum et empiricum*), sondern auch die Verderbniss der Philosophie durch Beimischung von Aberglauben und Theologie. Letztere schadet am meisten, denn der menschliche Verstand ist Eindrücken der Einbildungskraft eben so sehr ausgesetzt, als Eindrücken herkömmlicher Begriffe. Das Allerschlimmste aber ist die Vergötterung von Irrthümern und als eine wahre Pest des Verstandes ist es anzusehen, wenn Eitlem, Nichtigem vollends gar Verehrung zu Theil wird. Dieser Eitelkeit haben übrigens Manche der Neueren leichtsinnig genug sich so sehr hingegeben, dass sie sich erlaubten, auf das erste Kapitel der Genesis, auf das Buch Hiob und andere heiligen Schriften die Naturphilosophie zu gründen. Diese Eitelkeit verdient um so mehr beschränkt zu werden, als bei unverständiger Vermischung von Göttlichem und Menschlichem nicht nur eine phantastische Philosophie, sondern auch eine häretische Religion herauskommt.[1]

Diesen gesunden Gedanken verfolgt Bacon noch weiter, indem er zeigt, wie eine Hauptursache der Irrthümer und des Stillstands der Naturwissenschaften in Aberglauben und blindem Religionseifer liege.

Die Einen nämlich fürchten, eine tiefere Naturforschung möchte über die Grenze der Nüchternheit hinausgehen. Sie wenden die Warnungen der Schrift vor dem Bestreben, in die göttlichen Geheimnisse einzudringen, verkehrterweise auf das Verborgene der Natur an. Andere kommen auf feinere Gedanken: wenn man die Mittelursachen nicht kenne, so werde (und daran liege der Religion sehr viel) alles Einzelne leichter auf Gottes Hand und Kraft zurückgeführt. Allein das heisst nichts anderes, als Gott durch eine Lüge einen Gefallen erweisen wollen. Andere fürchten, nach Vorgängen, die Bewegungen und Veränderungen in der Philosophie möchten zuletzt noch auf die Religion einwirken. Andere endlich scheinen ängstlich zu besorgen, man möchte bei der Naturforschung auf Resultate kommen, welche die Religion, namentlich bei Ungebildeten, untergraben oder wenigstens wankend machen würden. Allein beide letztere Befürchtungen sehen der psychischen Weisheit gleich; es hat den Anschein, als ob die Leute in ihren geheimen Gedanken an der Festigkeit der Religion

[1] a. a. O. I, 65.

misstrauisch zweifelten, und aus diesem Grunde in der Forschung nach Wahrheit in natürlichen Dingen Gefahr dafür sehen würden. Recht erwogen aber ist die Naturphilosophie nächst dem Worte Gottes das gewisseste Heilmittel des Aberglaubens, und das bewährteste Nahrungsmittel des Glaubens: sie offenbart die Macht Gottes, wie jenes seinen Willen. [1]

Hier ist der religiöse Standpunkt Bacon's angedeutet: es ist ein unbefangener Glaube, der die geoffenbarte Religion auf ihrem Grund und in ihrem Gebiet fest, und von den Wechselfällen philosophischer Forschung unabhängig weiss. Die ganze Theologie ist nach seiner Ansicht aus dem Wort Gottes, und nicht aus dem natürlichen Licht (*lumen naturae aut rationis dictamen*) zu schöpfen, und zwar nicht blos in Beziehung auf die grossen Geheimnisse, die Gottheit Christi u. s. w., sondern auch in Beziehung auf die vollkommene Auslegung des Sittengesetzes z. B. auf das Gebot: liebet eure Feinde u. dergl.

Der Mensch ist Gott einmal Selbstverläugnung schuldig, und das in Hinsicht auf den Willen nicht nur, sondern auch in Hinsicht auf die Vernunft. Wie wir dem göttlichen Gesetz zu gehorchen verpflichtet sind, ob auch unser Wille widerstrebe, so sind wir auch dem Wort Gottes zu glauben verbunden, ob auch die Vernunft widerstrebe. [2]

Bemerkenswerth ist übrigens die damit zusammenhängende Bemerkung «Aufmerksam erwogen, hat das G l a u b e n ungleich grössere Würde, als das W i s s e n, so wie unser Wissen gegenwärtig ist. Beim Wissen leidet nämlich der Geist von der Sinnesempfindung, die aus materiellen Dingen entspringt; beim Glauben leidet der Geist von dem Geist, und das ist ein würdigeres Agens.» Anders im Stand der Herrlichkeit! Da wird der Glaube aufhören und «« wir werden erkennen wie wir erkannt sind.»» [3]

Consequent ist das Verhältniss, in welches hier Glauben und Wissen zu einander gestellt werden, bei dem vorausgesetzten Begriff des Wissens als eines rein empirischen, von Sinneseindrücken abhängigen. In dieser Beziehung ist die letztere Stelle sehr bezeichnend. Sobald man das *qualiter nunc*

[1] a. a. O. I, 89.

[2] Er geht sogar bis zu der Consequenz fort: *Quanto Mysterium aliquod divinum fuerit magis absonum et incredibile, tanto plus in credendo exhibetur honoris Deo, et fit victoria fidei nobilior.* Das ist nur ein Ausdruck für das *credo quia impossibile* Tertullian's.

[3] *De Dignitate et Augmentis scientiarum IX, 11.*

scimus sensualistisch nimmt, die durchgängige Abhängigkeit von sinnlichen Eindrücken als die Qualität des Wissens betrachtet, so ist mit dieser Prämisse freilich der Schlusssatz, die unendlich höhere Dignität des Glaubens (der Abhängigkeit vom göttlichen Geist) schon gegeben.

Uebrigens ist desshalb die Meinung nicht, dass es gar kein «natürliches Licht» gebe. Es ist vielmehr nach BACON vollkommen wahr, dass der Mensch gewisse Begriffe: Tugend, Laster, Gerechtigkeit u. s. w. aus dem natürlichen Licht und Gesetz hat. Indessen unterscheidet er eine doppelte Bedeutung des Worts: natürliches Licht. Die erste, wornach die Erkenntniss aus den Sinnen stammt, durch Induction, nach den Gesetzen des Himmels und der Erde; die zweite, wornach der menschlichen Seele das Licht durch innern Instinkt erglänzt, nach dem Gesetz des Gewissens, das ein Funke und eine Art Ueberbleibsel einer vergangenen und ursprünglichen Reinheit ist. In dem letzteren Sinne vornämlich ist die Seele einigen Lichts theilhaftig, so dass sie die Vollkommenheit des Sittengesetzes anschauen und unterscheiden kann. Indessen ist dieses Licht nicht durchaus klar, sondern es dient mehr nur dazu, die Fehler einigermassen zu rügen, als über die Pflichten vollständig zu unterrichten.[1]

Also in Beziehung auf die praktische Seite, das Sittliche, gilt ihm das natürliche Licht überwiegend nur als negative Erkenntnissquelle; ebenso auch in Beziehung auf Gott, und die göttlichen Dinge.

Die *Theologia naturalis*, die man auch *philosophia divina* nennen könne, sey nur eine *scintilla scientiae*, sie sey darauf zu beschränken, dass sie den Atheismus widerlege, sie dürfe keinen Anspruch darauf machen, die Religion positiv zu gründen (*ad Religionem adstruendam*).

So zieht denn der grosse Gründer der Philosophie des Empirismus eine scharfe Grenze zwischen Theologie und Philosophie, zwischen der *theologia sacra, inspirata,* und der *theologia naturalis, philosophia divina.* Die Philosophie soll eben so wenig in die Theologie eingreifen, als die Theologie in die Philosophie; weder die Philosophie soll auf die Theologie gebaut werden, noch die Theologie auf die Philosophie. Wie entschieden Bacon sich dagegen ausspricht, dass die philosophische Forschung von der Theologie abhängig

[1] *Non dubitandum, magnam partem legis moralis sublimiorem esse, quam quo lumen naturae ascendere possit. a. d. O. IX, 1.*

gemacht werde, dafür haben wir oben an der «Apotheose der Irrthümer» ein Beispiel gehabt. Umgekehrt ist es ihm gleich sehr zuwider, wenn die Theologie von der Philosophie abhängig gemacht wird: aus der Anschauung natürlicher Dinge und aus Principien menschlicher Vernunft über Glaubensgeheimnisse zu raisonniren (*ratiocinari*) ist nach seinem Urtheil nicht räthlich (*haud tutum fuerit*). Sein Rath geht vielmehr dahin: *da Fidei quae Fidei sunt.* Alle *mixtura theologiae cum philosophia* ist an sich etwas Unwahres, und desshalb Verderbliches; sie ist eine Scheinehe zwischen einem Paar das nicht zusammenpasst; darum ist auch das Erzeugniss ein missrathenes; eine häretische Religion und eine phantastische, aberglaubische Philosophie.[1]

Es würde ein grosser Missgriff seyn, wenn man dem BACON eine unmittelbar und positiv den Deismus hervorrufende oder bedingende Wirksamkeit zuschreiben wollte, zumal da er persönlich vom christlichen Glauben tief durchdrungen war. Allein er macht Gedanken geltend, die theils durch Fortentwicklung, theils durch Abstossung den Gang, welchen die Wissenschaft in England genommen hat, bestimmt haben, und deren Spuren auch die deistischen Schriftsteller zeigen. Einmal macht er Epoche durch das Suchen nach Methode und nach den Principien des Wissens: er beschränkt dieses Suchen auf das rein philosophische Gebiet; wenn man später die Principien auch der Theologie und des Glaubens untersuchte, so war das folgerechtes Durchführen des auf einer Seite Angefangenen. Sodann war das Resultat unseres Philosophen: die wahre Methode ist die der Erfahrung; war ihm das natürliche Licht, noch etwas halb übernatürliches, so wurde dieses später folgerichtig ebenfalls auf die Erfahrung zurückgeführt. Gründete Bacon noch nicht alles menschliche Bewusstseyn ausschliesslich und streng auf sinnliche Erkenntniss, so wurde von Andern auch diese Consequenz vollends ausgesprochen. Bacon zog eine nicht zu verwischende Grenzlinie zwischen Philosophie und Theologie: diese Scheidung kehrt, durch entgegenstehende Versuche nur bestätigt, am Ende, bei der Auflösung des Deismus wieder zurück, wiewohl in etwas anderem Sinn.

[1] *De Dign. et Augm. Sc. III, 2* vgl. *Nov. Org. I, 89: eorum commentationes qui veritatem christianae religionis ex principiis et auctoritatibus philosophorum deducere et confirmare haud veriti sunt; fidei et sensus conjugium tanquamlegitimum multa pompa et solennitate celebrantes, — sed interim divina humanis impari conditione permiscentes*

Zweites Kapitel.

Leben und Persönlichkeit Herbert's; französische Zustände.

EDWARD HERBERT stammte als Abkömmling eines jüngeren Sohns von dem altadeligen Haus der Grafen von Pembroke ab, deren Familiennamen ebenfalls Herbert ist, ein Haus das sich von jeher durch Tapferkeit und Tugend ausgezeichnet hatte. Edward wurde geboren im Jahr 1581, zu Montgomerycastle in den romantischen Gegenden von Nordwales.

Er erzählt selbst von sich,[1] er habe als Kind so spät zu reden angefangen, dass man gefürchtet habe, er möchte stumm bleiben; eine der ersten Fragen die er machte, war, wie er auf die Welt gekommen sey? Er wurde zuweilen gezüchtigt, weil er sich mit älteren Knaben geschlagen hatte, aber nie wegen Lügen; ja er versichert, dass er von seiner Kindheit an bis in sein Alter (er schrieb seine Selbstbiographie im sechzigsten Jahr) nie mit Wissen und Willen etwas Falsches und Unwahres gesagt habe. Da haben wir in den kleinen Zügen aus dem Knabenalter den Charakter des Mannes: die Wissbegierde des Knaben bildete sich zu dem Geschmack an Studium und Forschungen aus, die Wahrhaftigkeit des Kindes wiederholt sich vertieft und verstärkt in dem Suchen nach dem Wesen der

[1] Die Quelle dieser Lebensnachrichten ist eine Selbstbiographie Herbert's, die man um das Jahr 1730 in einem dem Herbert'schen Hause gehörigen Schloss in Montgomeryshire auffand, und die Horatio Walpole, der Sohn des bekannten englischen Ministers, in wenigen Exemplaren für Freunde drucken liess: *Life of Edward Lord Herbert de Cherbury, by himself* 1764. 4. Einen Auszug daraus, freilich schon aus zweiter Hand (nach den *Mémoires littéraires de la Grande Bretagne*) gibt das Britt. theol. Magazin 1771. B. II, St. 4., S. 897 ff. Vergl. *Biographie universelle*, B. 20, S. 232 ff., und *Halyburton natural Religion insufficient. etc.* 1798. S. 190.

Wahrheit;[1] und der romantisch-ritterliche Charakter, der den Mann auszeichnet, spiegelt sich in den kecken Händeln des Knaben. Seine Zeit, zumal die Periode unter Elisabeth, hatte überhaupt noch etwas von der phantastischen Poesie, von der romantischen Fülle des Mittelalters. Diese Eigenthümlichkeit seiner Zeit finden wir in voller Stärke bei Herbert.

Er wurde in seinem zwölften Jahr nach Oxford geschickt, und kehrte, nachdem er im sechzehnten Jahr eine Erbin grosser Güter, auch eine Herbert, geheirathet hatte, wieder auf die Universität zurück. Er setzte nicht nur daselbst seine Studien bis in's achtzehnte Jahr fort, sondern widmete sich denselben auch nachher mit gleichem Eifer.

Bei der Krönung Jakobs I. wurde er zum Ritter des Bathordens ernannt, auch wurde er durch verschiedene Aemter, die ihm übertragen wurden, geehrt. Mit seiner Gemahlin lebte er ganz glücklich. Dennoch konnte er dem Drang, fremde Länder zu sehen, nicht widerstehen: er überliess seiner Gemahlin die Einkünfte aller ihm zugebrachten Güter und begab sich (1608) nach Frankreich. Hier lebte er theils in Gesellschaft von Vornehmen, wie der Connetable Montmorency, als ächter Ritter; theils im Umgang mit Gelehrten, wie Casaubonus, in Paris. In das Vaterland zurückgekehrt, lebte er eine zeitlang im Schoosse seiner Familie, theils den Studien, theils den «nobeln Passionen,» begab sich aber schon 1610 wieder in's Ausland, dieses Mal nach Flandern, um in der Armee des Prinzen Moritz von Oranien als Freiwilliger zu dienen. Die Abenteuer, die er aus dieser Zeit von sich erzählt, erinnern, sowohl durch die Naivetät der Erzählung, als durch die Art seines hitzigen und kecken Benehmens, an Benvenuto Cellini; nur dass Herbert den Zug der nobeln Ritterlichkeit vor dem italienischen Künstler voraus hat.

Nach einem Aufenthalt in England, bei dem ihm theils schmeichelhafte Ehrenbezeugungen, als einem durch seinen Muth und seine Tapferkeit berühmten Ritter zu Theil wurden, theils gefährliche und unangenehme Abenteuer zustiessen, bot er (1614) dem Prinzen von Oranien gegen Spinola seine Dienste an und that sich, während er von dem Prinzen mit der grössten Achtung behandelt wurde, sowohl durch Tapferkeit, als durch Menschenliebe hervor. Nach dem Feldzug durchreiste er

[1] Das Lieblingswerk Herbert's hat den Titel: *De veritate*.

Deutschland zu Pferde, und begab sich sodann nach Venedig, Florenz und Rom. Der Herzog von Florenz suchte ihn für seinen Dienst zu gewinnen, ebenso der Herzog Karl Emanuel von Savoyen, von dem er den Auftrag übernahm, in Languedoc eine Schaar protestantischer Kriegsleute zu werben. Dieser Versuch wurde dadurch vereitelt, dass man ihn in Lyon in Verhaft nahm, indem die Königin, Maria von Medicis, auf das Werben im Königreich den Tod gesetzt hatte. Herbert wurde, weil er noch Keinen wirklich angeworben hatte, aus der Haft wieder entlassen; allein er sah die Verhaftung als persönliche Beleidigung an und forderte den Gouverneur der Stadt und nur die Vermittlung des Herzogs von Montmorency, Gouverneur's von Languedoc, verhütete ein Duell. Da Herbert nun dem Herzog von Savoyen sein Wort zu halten ausser Stands war, so begab er sich, durch die Schweiz, wieder nach Flandern zu Moritz von Nassau. Da aber gerade kein Feldzug statt fand, und bald Friede geschlossen wurde, so kam er nach England zurück. Die guten Tage, die ihm das periodische Fieber, von welchem er anderthalb Jahre lang geplagt war, übrig liess, verwendete er zum Studiren. Nachdem er wieder hergestellt war, wollte er mit zwei Regimentern, die er für Venedig geworben hatte, abreisen. Als er nun eines Tags sich zu Tische setzen wollte erhielt er Befehl, vor dem Geheimenrath zu erscheinen. Er trat in die Versammlung ein, und wurde als ausserordentlicher Gesandter beim französischen Hof begrüsst (1616). Er erhielt den Auftrag, die Allianz zwischen Frankreich und England zu erneuern. Desshalb trat er Anfangs mit grossem Glanz und Pomp auf; als jedoch die Ceremonie der Erneuerung jener Allianz vorüber war, residirte er zur Paris als ordentlicher Gesandter. Später erhielt er Befehl, als Vermittler zwischen Ludwig XIII. und den Hugenotten aufzutreten. Bei diesen Unterhandlungen trat ihm der Herzog von Luynes, Günstling des Königs, mit einem Stolz und einer Derbheit entgegen, die er sich nicht gefallen lassen mochte. Der Connetable hielt sich für beleidigt, schickte seinen eigenen Bruder nach England, um sich über Herbert zu beklagen, und setzte es durch, dass der englische Hof seinen Gesandten abberief (1621.) Zum Beweis übrigens, dass er keineswegs in Ungnade sey, schickte ihn Jakob I. nach dem Tode Luyne's, im Jahr 1622, mit ausgedehnteren Vollmachten wieder nach Frankreich, und ernannte ihn (1625) zum Peer von Irland, mit dem Titel, Baron von Castleisland, in der Grafschaft Kerry.

Bei Karl I. war er Anfangs ebenso in Gnade, wie er denn von ihm zum Peer von England erhoben wurde, als Baron von Cherbury [1] (1630).

Als übrigens die Irrungen zwischen König und Parlament begannen, trat Lord Herbert auf die Seite des Parlaments. Dafür wurde nun zwar sein Ahnensitz Montgomerycastle von der royalistischen Partei geschleift, allein das Parlament entschädigte ihn durch eine Pension. Er starb zu London den 20. August 1648.

Herbert ist ein origineller Charakter, er vereinigt Gegensätze in sich, die einander völlig abzustossen scheinen: er ist ein Mann des Handelns und Lebens, der sich rastlos herumtreibt, in Reisen, Krieg und Geschäften; und doch wieder ein Denker und Schriftsteller. Er besitzt eine persönliche Tapferkeit, die zum Theil an die Tollkühnheit eines Karl XII. streift, einen politischen Muth, der sich durch nichts einschüchtern lässt, seine Tapferkeit, von einem hitzigen Temperament beseelt, von überspannten Begriffen ritterlicher Ehre ausgehend, hat eine abenteuerlich-phantastische Färbung; [1] und doch ist er im Stand, sich mit ruhigem Sinn in gelehrte Untersuchungen und in philosophische Meditationen zu versenken. Freimüthig und offen im Leben, ist er unabhängig und selbstständig im Denken; gilt er doch als der erste Freidenker Englands: und doch fehlt es ihm nicht an einer gewissen Leichtglaubigkeit und an einem schwärmerischen Anflug. Wir werden Gelegenheit haben, uns davon an einem besonderen Beispiel zu überzeugen.

Wir können uns, bei dem wissenschaftlich gebildeten, regen Geist Herbert's, nicht anders denken, als dass er, obgleich durch Waffenthaten, Abenteuer und später durch diplomatische Geschäfte zerstreut, denn doch auch der Kultur des Auslandes seine Aufmerksamkeit zugewendet, und von den religiösen Zuständen und dem wissenschaftlichen Leben namentlich Frankreichs, wo er sich am längsten aufgehalten hat, nachhaltige Eindrücke erhalten habe. Haben wir ja doch sein eigenes Zeugniss, dass er während seines ersten Aufenthalts in Paris den Umgang des Casaubonus sich sehr zu Nutzen gemacht habe. Dieser berühmte Philologe (früher Heinrich's IV. Bibliothekar

[1] Oder, wie es auch oft geschrieben wird, Chirbury.

[2] Ein englischer Schriftsteller, Richard Llwyd, nennt Herbert einen Spiegel der Ritterlichkeit (*mirror of chivalry*) und jeder Leser seiner Biographie wird damit übereinstimmen.

und königlicher Commissär bei dem Religionsgespräch zu Fontainebleau 1600) war als Theologe zum Frieden und zur Versöhnung geneigt, urtheilte, selbst Reformirter, unparteiisch über die deutschen Reformatoren, wurde aber dadurch seiner Partei verdächtig. Als einer seiner Söhne zur katholischen Religion übertrat, und vor Ablegung des Gelübdes der Kapuziner den Vater um seinen Segen bat, soll dieser gesagt haben: «ich gebe ihn dir von Herzen, und verdamme dich nicht; verdamme du mich auch nicht! Christus wird uns richten.»

Aehnlich wie dieser protestantische Gelehrte dachten damals in Frankreich auch manche Katholiken. Wir müssen übrigens, um die Wurzeln dieser Gesinnungen aufzusuchen, auf die Hugenottenkriege in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts zurückgehen.

Die Kriege zwischen Hugenotten und Katholiken, durch religiösen Fanatismus und politischen Parteihass zugleich angefacht, brachten, da sich die Grausamkeiten durch Vorgänge auf beiden Seiten unaufhörlich steigerten, das Elend Frankreichs auf eine unglaubliche Höhe. Städte und Dörfer in Unzahl waren geplündert und verbrannt, die Landleute von Haus und Hof verjagt, der Gewerbstand zu den Waffen gezwungen, der Adel unter sich zerfallen, die Geistlichkeit unterdrückt, in jeder Stadt, ja in den Familien, schrecklicher Zwiespalt, nirgends Recht und Gesetz in Anwendung, allen Lastern und Freveln Thür und Thor geöffnet; die angeblich zur Vertheidigung der Religion ergriffenen Waffen richteten alle Religion und Frömmgikeit zu Grunde, und brachten «das Gift und die Pest einer Menge von Gottesleugnern hervor.«[1]

Der fanatische Hass der Katholiken und Reformirten musste ruhigere Gemüther gegen diese Confessionsverschiedenheiten, die Beobachtung, dass der religiöse Eifer nur zu Hass, Feindschaft, Grausamkeit entflamme, nicht zur Güte, Mässigung und Humanität führe, musste gegen die Religion überhaupt einnehmen oder wenigstens gleichgiltig machen. Der würdigste Repräsentant dieser gegen den Streit der Religionsparteien gleichgiltigen, dagegen für Frieden und Duldung gestimmten Männer, ist der edle Kanzler Hospital, von dem übrigens die Parteien, eben wegen dieser seiner Richtung, urtheilten, er sey «keiner

[1] Nach einer Stelle aus den Memoiren von Castelnau s. Raumer Gesch. Europa's u. s. w. II., 328 ff. Vergl. Schiller Gesch. der Unruhen in Frankreich u. s. w.

Religion zugethan, ein Atheist».[1] Er selbst sprach sich bei öffentlichen Veranlassungen, z. B. in einer Rede, womit er (1560) die Stände eröffnete, so aus: «Lasset die Namen des Aufruhrs und der Parteiung, Lutheraner, Hugenotten, Papisten, ganz fahren; wir wollen den Namen: Christen nicht verändern, oder ablegen.»

Wie gerade patriotische Staatsmänner durch die Erfahrungen dieser Religionskriege noch weiter geführt werden konnten, dafür haben wir ein Beispiel an Jean Bodin (geb. 1530 † 1596).

Dieser wirft die Frage auf, wie es denn möglich gewesen sey in der urchristlichen Zeit, dass so viele Sekten ruhig haben neben einander bestehen können, während gegenwärtig zwei Religionen gegen einander so viele Kriege erregen. Er findet, dass neue Kirchen, neue Opfer, neue Sakramente, neue Kirchenversammlungen so viele Länder und Städte verwüstet haben, und folgert daraus, dass die älteste Religion die wahre und die beste sey, d. h. diejenige, welche das ewige Gesetz der Natur dem Menschen eingibt, und welche die Religion der Urzeit gewesen ist, die Religion der Natur.[2]

[1] So der katholische Zeitgenosse Beaucaire, s. Raumer a. m. O., II., 208.

[2] *Bodin's Colloquium heptaplomeres de Abditis rerum arcanis*, 1588 geschrieben, nur handschriftlich vorhanden. Baumgarten berichtet ausführlich darüber in den Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek, III, S. 382 ff. Das Buch, in der Form eines Protokolls über sechs Gespräche, die zwischen sieben Männern verschiedener Religion, einem Katholiken, Lutheraner, Reformirten, einem Juden, Muhamedaner, einem Naturalisten und einem Indifferentisten, gehalten worden seyn sollen, enthält eine seltsame Mischung von Unglauben und Aberglauben. Im vierten Buch, wo die Frage besprochen wird: *num viro bono de religione disserere liceat*, wird die obige Behauptung ausgesprochen: *Constat optimam atque antiquissimam omnium religionem ab aeterno Deo cum recta ratione mentibus humanis insitam, quae quidem aeternum Deum et solum homini colendum proponit — — qui ergo sic vixerit ut purum Dei cultum et naturae leges sequatur, quis dubitet, quin eadem felicitate fruatur, qua nunc justus Abel? — Si vera religio in puro aeterni Dei cultu versatur, naturae legem sufficere confide ad hominum salutem.*

Der Schluss des ganzen Werks lautet so: *Quae cum ita sint, nonne praestat, simplicissimam illam et antiquissimam eandemque verissimam naturae religionem, a qua discedendum non erat, amplexari, illam inquam religionem unius cujusque mentibus ab immortali Deo insitam, in qua Abel, Henochus, Sethus, Jobus, Abrahamus — Deo carissimi*

Eine skeptische Richtung in Beziehung auf religiöse Dinge spricht sich bei zwei Schriftstellern aus, welche auch noch unter derselben Constellation gelebt haben. Der Eine war ein persönlicher Verehrer Hospitals, wurde schon im sechzehnten Jahrhundert ein Lieblingsschriftsteller der französischen Nation, und ist es bis jetzt geblieben: MICHEL DE MONTAIGNE; der Andere ein Freund Montaigne's, der sich nach ihm bildete, PIERRE CHARRON. Ersterer ein völliger Weltmann, Letzterer mehr Theologe; desshalb befasst sich auch der Erstere mit allen möglichen Gegenständen der Welt- und Menschenkenntniss, und berührt dabei wohl auch da nnd dort religiöse Dinge; der letztere dagegen macht sich mehr mit Religion zu schaffen, und wendet seine Skepsis entschiedener auf die gegebene Religion an. An Geist und pikanter Originalität ist der Meister dem Schüler bei weitem überlegen; Ersterer schreibt für einen grösseren Kreis, als Letzterer, und ist auch ein ächteres Bild des französischen Geistes. Desshalb haben Montaigne's «Versuche»[1] schon vor dem Anfang des siebzehnten Jahrhunderts drei Ausgaben erlebt, d. h. noch ehe Charron's Buch «von der Weisheit»[2] erschienen war. Montaigne zieht zwar alles in Zweifel, aber er hält sich dann doch wieder an die Sachen, wie sie sich geben; seine Skepsis ist eine resignirende. Bei Widersprüchen, die ihm zwischen der positiven Religion und der Vernunft auffallen, verzichtet er auf die eigene Einsicht, und sucht sich mit dem Glauben an die Offenbarung zu beruhigen. Sein Standpunkt ist das Glaubenwollen. Er ist, (so schildert er sich selbst)[3] über den schlichten, durch Reflexion

Heroes, vixerunt, quam inter tot ac tam varias opiniones, incertum quemque vagari, nec habere certam animi sedem, qua acquiescas?

Dieses Werk kann, da es nie gedruckt worden ist, kaum als wirkende Kraft in Betracht kommen, desto mehr aber als Wirkung einer Kraft, als Produkt ähnlicher Bedingungen, Zustände und Verhältnisse, wie die, welche in England den so ähnlichen Standpunkt der Deisten so vielen Geistern nahe legten.

[1] *Essais de Michel Seigneur de Montaigne. Bordeaux 1580. 2te Ausg. 1582. 3. 1587.*

[2] *Traité de la Sagesse, Bordeaux. 1601.*

[3] *Essais Liv. 3, cap. 54: Des esprits simples — il s'en fait de bons chrestiens, qui par reverence — croyent simplement —: en la moyenne vigueur des esprits et moyenne capacité, s'engendre l'erreur des opinions —: les grands esprits, plus rassis et clairvoyants, font un autre genre de bien croyants, lesquels par longue et religieuse*

noch nicht beunruhigten, naiven Glauben hinaus, strebt aber, da ihm (so sagt er, meint aber wohl: «jedem») die durch tiefere Forschung zu suchende Ueberzeugung unerreichbar ist, zu jenem ersten und natürlichen Standpunkt zurück.

Der Abstand zwischen der Idee der christlichen Religion, als einer göttlichen Offenbarung, und zwischen ihrem erfahrungsmässigen Daseyn, zwischen der Religion der Liebe und dem zelotischen Religionshass (wieder die Hugenottenkriege), zwischen der Gründung des Glaubens der Einzelnen auf göttliche Wirkung und Eingebung, und der Bedingtheit desselben durch die Zufälligkeiten der Geburt in einer christlichen Nation und dergleichen; — dieser Abstand macht ihm viel zu schaffen, aber er bleibt bei seinem Schwanken.

Anders Charron: er macht einen scharfen Unterschied zwischen Aberglauben und Religion; die wahre Religion ist ihm Anbetung im Geist und in der Wahrheit, ausgehend von der Sittlichkeit; der Aberglaube ist eine von Furcht ausgehende übertriebene Verehrung. Charron tadelt an allen bestehenden Religionen, dass Gott in ihnen als Despot betrachtet werde, der durch Gebete, Gechenke und Opfer versöhnt werden müsse, wesswegen in allen nur auf äussere Verehrung Gottes und auf Lohndienst gedrungen werde. Alle Religionen haben das Eigene, dass sie dem gemeinen Menschenverstand seltsam und schauerlich erscheinen, denn sie sind gebaut und zusammengesetzt aus Stücken, von denen die einen dem menschlichen Urtheil niedrig, unwürdig und unschicklich erscheinen, so dass ein nur ein wenig starker und kräftiger Geist (*un esprit un peu fort et vigoureux*) sich darüber lustig macht; andere sind wenigstens zu hoch, wunderbar und geheimnissvoll. Diese den menschlichen Verstand übersteigenden Religionen können nicht durch natürliche, menschliche Mittel aufgenommen werden: sie

investigation, penetrent une plus profonde et abstruse lumiere ez Escriptures — —. Les paisans simples sont honnestes gents: et honnestes gents les philosophes, ou, selon que notre temps les nomme, des natures fortes et claires, enrichies d'une large instruction de sciences utiles: les mestis, qui ont dedaigné le premier siege de l'ignorance des lettres, et n'ont peu joindre l'autre, le cul entre deux selles, desquels ie suis et tant d'autres, sont dangereux, ineptes, importuns; ceulx icy troublent le monde. Pourtant, de ma part, ie me recule, tant que ie puis, dans le premier et naturel siege, d'ou ie me suis pour néant essayé de partir. — Vergl. *L. II. ch. 12. ed. Paris 1802.* I. Theil S. 226.

müssen durch ausserordentliche Offenbarung uns zugeführt und vermittelst göttlicher Eingebung angenommen werden. Alle führen diese Redensart (*ce jargon:*) «nicht von den Menschen, noch von einer Kreatur, sondern von Gott.» Aber, um die Wahrheit, ohne Schmeichelei und Rückhalt zu sagen: es ist nichts! Die Religionen werden, was man auch sagen mag, durch menschliche Hände und Mittel gehalten. Beweis, die Art und Weise, wie noch täglich der Einzelne die Religion empfängt: die Nation, das Land, der Ort gibt dem Einzelnen die Religion; sie ist nicht Sache unserer Wahl.

Der bejahende Halt zu dieser Verneinung liegt in der Hervorhebung der Sittlichkeit als Grundlage und Quelle der Religion. Religion ohne Sittlichkeit ist ihm keine Religion; wohl aber scheint ihm Sittlichkeit ohne Religion Sittlichkeit zu seyn. Wie schon Montaigne auf das Handeln und Thun den grössten Nachdruck legt, so auch Charron, er geht noch weiter und spricht die Selbstständigkeit des Sittlichen aus.

«Was ich von einem Weisen verlange, ist wahre Rechtschaffenheit (*preu d'hommie* altfranzösich: Biederkeit) und wahre Frömmigkeit, verbunden mit einander, so dass jede, ohne die Hilfe der andern, sich selbst erhalte und durch ihre eigene Kraft wirke. Ich will, dass man ohne Paradies und Hölle ein rechtschaffener Mensch sey. Worte, wie folgende, sind mir schrecklich und abscheulich: wenn ich nicht Christ wäre, wenn ich nicht Gott und die Verdammniss fürchtete, so würde ich das und das thun. —

Du bist nur desswegen nicht schlecht, weil du es nicht wagst, und weil du Schläge fürchtest. — Ich will, dass du rechtschaffen seyn sollst, weil die Natur und die Vernunft (d. h. Gott) es will; weil die allgemeine Ordnung und Verwaltung (*police*) der Welt, von der du ein Stück bist, es so haben will; weil du nicht gegen dich selbst und dein Wohl kannst seyn wollen. Ich will auch die Frömmigkeit, aber nicht damit sie in dir die Biederkeit erst erzeuge, sondern damit sie dieselbe gutheisse und kröne. Die Religion ist später, als die Biederkeit; man empfängt sie durch Hören, Offenbarung und Unterricht; folglich kann sie dieselbe nicht erst bewirken.» [1]

[1] *De la Sagesse. Par. 1642.* S. 787. f. *Ce seroit plustost la preu d'hommie qui deuroit causer et engendrer la religion, car elle est première, plus ancienne et naturelle, laquelle nous enseigne qu'il faut rendre à un chacun ce qui lui appartient, gardant à chascun son rang.*

Also eine Denkweise, welche theils gegen die bestehenden confessionellen Gegensätze, theils gegen die positiven Religionen überhaupt sich mehr oder weniger gleichgiltig oder skeptisch verhielt, und dagegen auf das sittliche und rechtliche Handeln einen überwiegenden Werth legte, war die Denkweise, welche sich in Frankreich am Ende des sechzehnten und im Anfang des siebzehnten Jahrhunderts zunächst aus dem Fanatismus der Religionskriege zwischen Katholiken und Hugenotten entwickelte, in vielgelesenen, wesentlich zur Nationalliteratur gehörigen Schriften sich aussprach, und zu der Zeit, welche Herbert in Frankreich zubrachte, sich so verbreitet hatte, dass man bereits anfing, in einer Art Statistik des «Atheismus» nach Tausenden zu zählen. [1]

[1] Wir führen nur einen Gewährsmann dafür an. Ein gelehrter Cartesianer, *Marin Mersenne*, beklagt sich in einer Schrift, die 1623 zu Paris herauskam (während Herbert daselbst war). *Quaestiones celeberrimae in Genesin* u. s. w. über die in seiner Zeit statt findende Verbreitung der *athei et deistae*, und sagt: *Ne vero quis suspicetur me injuria conqueri, vel paucos vel nullos esse qui Deum negent, sciat velim non solum in Gallia sed etiam in aliis regnis, tantam esse nefandorum atheorum multitudinem, ut jure mirari possimus quomodo Deus eos vivere sinat —. Boverius — hanc diabolistarum societatem in Gallia ad 60,000 excrevisse ait. — At non est quod totam Galliam percurramus; — non semel dictum fuit unicam Lutetiam 50 saltem millibus onustam esse — adeo ut, in unica domo, possis aliquando reperire 12 qui hanc impietatem vomant. — Libri Charontis de Sapientia, Machiavelli de principe, — Vanini dialogi — — et alii plurimi — atheismo scatent* u. s. w. — Diese Stelle, welche in den meisten Exemplaren des Buchs selbst unterdrückt wurde, ist in der *Biographie universelle*, B. 28. S. 390., abgedruckt. — Dass gerade von „Atheisten, Atheismus“ die Rede ist, haben wir als eine in dem Sprachgebrauch des Zeitalters begründete Hyperbel zu betrachten. Sonst aber bleibt dem Zeugniss doch seine Bedeutung für unsern Zweck.

Drittes Kapitel.

Herbert's religionsphilosophischer Standpunkt.

Unter den hieher gehörigen Schriften Herbert's (seine Geschichte Heinrich's VIII. und die Flugschrift über die Expedition des Herzogs von Buckingham nach der Insel Rhé übergehen wir, wie billig) sind die zwei Hauptschriftrn die *de veritate* und die *de religione gentilium.* [1] Zwei kleine Abhandlungen, die eine, *de causis errorum, pars prima* — wozu übrigens der zweite Theil nie erschienen ist, — die andere, *de religione laici*, sind nur ein Anhang zu der ersteren Schrift.

Das Lieblingswerk Herbert's war die Schrift *de veritate,* wie er denn auch anordnete, dass er in der Grabschrift als Verfasser dieses Buches bezeichnet werden sollte. Er hatte diese Schrift in England angefangen und ihren Haupttheilen nach entworfen; während seiner zweiten Gesandtschaft in Paris vollendete er sie, indem er alle Zeit, welche er seinen Besuchen und Geschäften abgewinnen konnte, für diesen Zweck verwendete, trug aber, ungeachtet Hugo Grotius und der reformirte Theologe Tilenus, denen er sie vorlegte, ihn

[1] *De Veritate, prout distinguitur a Revelatione, a Verisimili, a Possibili et a Falso. Paris 1624. 4. — Lond. 1633. 1645. — 1656. 12.* ohne Angabe des Druckorts.

De Religione Gentilium, Errorumque apud eos causis. Erste, unvollständige Ausgabe. Lond. 1645. 8., vollständig Amsterd. 1663. 4. (von Isaak Voss besorgt.) 1700. 8. Englische Uebersetzung Lond. 1708. 8.

Ungefähr um dieselbe Zeit, wie Herbert's Selbstbiographie, kam noch eine Schrift, angeblich von H., heraus: *A Dialogue between a Tutor and his Pupil,* welche, wenn auch ihre Authentie zweifelhaft ist, jedenfalls die Gedanken Herbert's aufgenommen und wiedergegeben hat. Vergl. Britt. theol. Magaz. II., 1, S. 186 ff.

zur Herausgabe ermunterten, Bedenken, sie zu veröffentlichen: so neu und abweichend von allem Bisherigen erschienen ihm die Grundgedanken seiner Arbeit. Er erzählt am Schluss seiner Memoiren, dass er, voll Zweifel darüber, einsmals an einem schönen Sommertag in seinem Zimmer gesessen sey. Er habe nun sein Buch «von der Wahrheit» in die Hand genommen, sich auf die Kniee geworfen und andächtig gefleht «zu dem Urheber des heitern Sonnenlichts, dem Geber aller inneren Erleuchtung» um ein Zeichen vom Himmel für den Fall, dass die Bekanntmachung dieses Buchs zur Verherrlichung Gottes gereichen würde; im anderen Fall wolle er es unterdrücken. Kaum hatte er ausgeredet, so vernahm er ein lautes, jedoch sanftes Getöse vom Himmel, keinem Schall auf Erden gleich; und doch stand kein Wölkchen am Himmel, es war der heiterste Himmel, den er je gesehen hatte. Das gab ihm eine so tiefe Befriedigung, dass er das erflehte Zeichen vom Himmel darin zu haben versichert war, und sich entschloss, das Buch drucken zu lassen.

Diese Erzählung ist charakteristisch; und obgleich Leland vermuthet, Herbert werde wohl das Getöse eines entfernten Donners für ein ausserordentliches himmlisches Zeichen genommen haben, und Laporte (*Biogr. univ.*) den Verdacht ausspricht, es möchten in jenem Augenblick, infolge unmässigen Lesens, Herbert's Ideen in starker Unordnung gewesen seyn, — so sehen wir doch wenigstens die tüchtige, ernste, gewissenhafte Gesinnung des ritterlichen Ehrenmannes im schönsten Licht, wenn auch ein augenblicklicher Schatten schwärmerischen Anflugs darüber hinstreift.

Wir können das Buch *de veritate* kurz bezeichnen als eine Theorie der Gesetze des Erkennens, als eine Kritik alles Erkennens. Es handelt sich dabei, wie der Verfasser ausdrücklich bemerkt (Vorrede), um die Wahrheiten des Wissens, nicht um die des Glaubens; was den Glauben und die Religionsgeheimnisse betreffendes vorkommt, das hat sich, wie der Verfasser sagt, nur eben aus dem Gang der Sache ergeben. Dieser Kritik des Wissens entspricht nun als ergänzendes Seitenstück die Kritik des Glaubens, oder die Kritik der Religion; so lässt sich nämlich das zweite Hauptwerk, *de religione gentilium* bezeichnen. Beide greifen somit in einander ein, und so bilden denn, wenn wir die theils weiter ausführenden, theils wiederholenden Abhandlungen *de causis errorum* und *de religione laici*

noch dazunehmen, die philosophischen Schriften Herbert's ein in sich zusammenhängendes, geschlossenes Ganzes.

Der Gedanke einer Kritik des Erkennens (wenn wir diesen Ausdruck anwenden dürfen) entsprang, wie Herbert selbst gesteht, aus dem Kampf der entgegengesetzten Ansichten, von dem er selbst lange Zeit, ohne Aussicht auf Rettung, gequält worden sey, indem bald diese bald jene Seite die Wahrheit für sich in Anspruch genommen, die Gegner für Betrüger erklärt, und ihnen sogar ewige Verdammniss gedroht habe. Darum habe er sich mit ächtem Vertrauen und mit Gebet an Gott gewendet und seine gnädige Hilfe erlangt. Sodann habe er die Schriftsteller zu Rathe gezogen, aber gefunden, dass gar Verschiedenes für Wahrheit der Philosophie, der Religion, der Kirche, des Glaubens ausgegeben werde, während von der Wahrheit selbst keine befriedigende Begriffsbestimmung gegeben werde. Zuletzt habe er die Bücher weggelegt und seine eigenen Wahrheiten geordnet. [1]

Die hervorstechenden Punkte nun in dieser Kritik des Erkennens sind: die Begriffsbestimmung der Wahrheit, die Bedingungen der Wahrheit und die Gemeinbegriffe.

Die Wahrheit ist freilich, wie man sagt, «das was ist,» oder «die Congruenz des Gegenstandes und des Erkennens,» oder wie man sich sonst ausdrücken mag; allein das Wichtigste sind die Bedingungen, unter denen die Vermögen des Menschen den Gegenständen entsprechen. Man hat vier Klassen von Wahrheiten zu unterscheiden: Die Wahrheit des Gegenstandes, die der Erscheinung, die der Auffassung und die des Verstandes. Die Wahrheit des Gegenstandes (*veritas rei* oder *objecti*) ist die Identität der Sache mit sich selbst (*inhaerens conformitas rei cum se ipsa.*) Die Wahrheit der Erscheinung (*veritas apparentiae*) ist die Identität der Erscheinung mit dem Wesen, d. h. dass der Gegenstand so erscheint, sich so gibt, wie er ist. Allein Etwas, was sich so gibt, den Sinnen z. B. sich in gehöriger Entfernung so darstellt, wie es ist, kann doch noch falsch aufgefasst werden: die Wahrheit der Auffassung (*ver. conceptus*) hat rein subjektive Bedingungen, z. B. Gesundheit des Sinnorgans, Anwendung des rechten Vermögens. So wird z. B. von der Vorstellung das Unendliche nur in endlicher Weise, das Ewige nur *sub ratione temporis* gefasst, hier ist also die Vorstellung nicht am Platz.

[1] *De veritate 1656.* S. 3 f.

Die bisher genannten Bedingungen betreffen die einfachen Wahrheiten (*veritates incomplexa*), das Einzelne und Endliche. Die *veritas complexa* hat es mit dem Allgemeinen, mit den *Universalia* zu thun. Der Kanon der *veritas complexa* ist: der Verstand wird wahr in Beziehung auf das Allgemeine, wenn die partikulären Wahrheiten in das richtige Verhältniss zu einander gesetzt werden: *veritas intellectus*. Der *intellectus*, das «reine Denken,» ist etwas wahrhaft Göttliches: er bedarf des äussern Dienstes der Gegenstände nicht, sondern erfreut sich seiner eigenen Wahrheiten. Diese Wahrheiten sind nämlich gewisse Gemeinbegriffe, die dem Geist ursprünglich mitgegeben sind. [1]

Den Mittelpunkt und den eigenthümlichen Grundgedanken des Buchs «von der Wahrheit» bildet die Lehre von den Gemeinbegriffen (*notitiae communes*).

Es gibt so viele Vermögen des Geistes, als Verschiedenheiten der Dinge: einige Vermögen entsprechen der Welt, so die äusseren Sinne und die inneren Empfindungen des Körpers; andere Gott. Es ist eine Analogie zwischen Makrokosmus und Mikrokosmus. Jedes Vermögen nun hat seine *notitia communis*. Diese Gemeinbegriffe sind ihrer Erzeugung nach nicht erst von Erfahrung und Beobachtung abhängig, sondern umgekehrt ist vielmehr alle Erfahrung von ihnen abhängig. [2] Wie aber, nach der gewöhnlichen Ansicht, die Vermögen zu sehen, zu hoffen u. s. w., wenn sie uns auch angeboren sind, doch im Fall es an geeigneten Gegenständen fehlt, schweigen und sich verbergen, so verhält es sich auch mit den Gemeinbegriffen. Fort also mit denen, welche unsern Geist für eine *tabula rasa* oder *abrasa* erklären! [3]

[1] a. a. O. S. 5. 15—34. 38. vergl. 318.

[2] a. a. O. S. 96 f. 69. 35: *Notitiae — communes, in omni homine sano et integro existentes, quibus tanquam cölitus imbuta mens nostra de objectis hoc in theatro prodeuntibus decernit;* oder, S. 37: *quae (tanquam partes scientiarum) ab ipsa Universali sapientia depromptae in foro interiore ex dictamine Naturae describuntur.* Die Unabhängigkeit von der Erfahrung wird ganz kantisch so behauptet, S. 35: *Tantum abest, ut ab experientia et observatione deducantur Elementa sive Principia ista sacra, ut sine eorum aliquibus, sive saltem aliquo, neque experiri, neque quidem observare possimus;* vergl. S. 67: *adeo non sunt experimenta, ut nihil sine illis vere experiri queamus.*

[3] a. a. O. S. 68. vergl. 321: *Notitiae communes nisi excitentur, sua involutae pace et silentio delitescunt.*

Entdeckt werden die Gemeinbegriffe auf dem Wege, dass man in Beziehung auf einen bestimmten Kreis von Dingen diejenigen Gedanken aufsucht, über welche allgemeine Uebereinstimmung herrscht; denn was in Allem sich auf eine und dieselbe Weise verhält, das muss vom natürlichen Instinkt hergeleitet werden. [1]

Uebrigens sind zwei Klassen der Gemeinbegriffe wohl zu unterscheiden: die einen ergeben sich bei jedem Gegenstand unverzüglich und unmittelbar, die anderen ergeben sich erst mit Hilfe der Reflexion (*discursus*). [2] Die erste Klasse unterscheidet sich von der zweiten durch sechs Merkmale: das frühere Daseyn, die Unabhängigkeit von anderen Gemeinbegriffen, Allgemeinheit der Anerkennung, Gewissheit, Nothwendigkeit zur Existenz des Menschen, und die Art, wie sie in's Bewusstseyn treten (*prioritas, independentia, universalitas, certitudo, necessitas, modus conformationis*).

Dem Bereich oder Gehalt nach theilen sich die Gemeinbegriffe wieder in verschiedene Abtheilungen: in theoretische und praktische, in solche, welche die inneren Verhältnisse der gegenständlichen Welt (*Analogia rerum interna*) zum Gegenstand haben, wie die Begriffe von Ursache, Mittel Zweck, Gut, Uebel, Schön, und solche, welche die innere Welt betreffen. Das Gewissen hat seine eigenen *notitiae communes.* «Vor seinem Gerichtshof wird nicht nur überhaupt was gut und böse sey, sondern auch die verschiedenen Stufen des Guten und Bösen durch Gemeinbegriffe erwogen, zu dem Behuf, dass am Ende ein Spruch zu Stande komme, darüber, wie gehandelt werden solle.» Zu den Gemeinbegriffen des Gewissens gehört: wir sollen uns selbst beherrschen; ferner: was du nicht willst, dass dir nicht geschehe, das sollst du einem Andern auch nicht thun. Die ganze Moralphilosophie ist eine *notitia communis*, was bei den übrigen Wissenschaften, vielleicht die Mathematik ausgenommen, nicht der Fall ist.

[1] a. a. O. S. 55: *Universa conferantur, quae autem ab omnibus tanquam vera agnoscuntur, communes notitiae habendae sunt.* Vergl. S. 62: *ex consensu universali communia illa principia, quorum numerus est definitus, imo exiguus, seligere.*

[2] a. a. O. S. 62 vergl. 76: Die erste Klasse der *notitiae comm.* sind diejenigen, *quae ab instinctu naturali per se conformantur;* die zweite diejenigen, *quae non sine discursus ministerio conformantur.*

So ist, wie das sittlich Gute, auch das Gesetz, auch die Religion ein Gemeinbegriff.[1]

Die «**Kritik der Religion**» (wir werden finden, dass Herbert wenigstens einen ähnlichen Ausdruck selbst braucht) ist nun blos eine Anwendung der bisher entwickelten allgemeinen Gedanken auf einen besonderen Kreis: es kommen hier speciell die *notitiae communes* ***theologicae*** zur Sprache.

Man sehe, was in Beziehung auf die Religion durch allgemeine Uebereinstimmung anerkannt ist: das ist dann eine *notitia communis*. In diesem Satz ist die Aufgabe ausgesprochen, welche Herbert in der Schrift *de religione gentilium* zu lösen versucht hat. Diese Schrift ist nur eine, mit Gelehrsamkeit vollzogene weitere Ausführung dessen, was schon in der Schrift *de veritate* (S. 265—296) gelegentlich gegeben ist.

Die Religion überhaupt stellt Herbert so hoch als nur irgend möglich, indem er sie für das einzig wesentliche unterscheidende Merkmal des Menschen erklärt.[2] Aus diesem Grund, weil er nämlich die Einsicht hat, dass die Religion der wesentliche Charakter des Menschen ist, kann er auch nicht zugeben, dass ein Mensch gesunden Geistes Atheist seyn könne.

«Allerdings können Einige als irreligiös, ja als Atheisten erscheinen, in der That aber sind sie keine Atheisten, sondern es ist nur so viel an der Sache, dass sie, da manche Leute Gott falsche und abscheuliche Eigenschaften andichten, lieber keine Gottheit glauben wollen, als eine solche. Behauptet man aber, es lassen sich einige völlig irreligiöse Menschen, ja selbst Atheisten finden (was ich jedoch nicht glaube) so bedenke man, dass man auch nicht wenige Wahnsinnige und Unvernünftige unter denjenigen finden kann, welche die Vernünftigkeit als das höchste Unterscheidungsmerkmal des Menschen aufstellen.»

Der Gesichtspunkt, unter welchem Herbert die Religion auffasst, ist der sittliche: die Religion ist zu dem Behuf gegeben worden, damit die Menschen zu demjenigen, was sie von selbst thun sollten, verpflichtet würden, und zugleich die gemeinsame Eintracht Aller genährt würde. Von dieser Ansicht, und zugleich von der Ueberzeugung ausgehend, dass in jedem Land und zu jeder Zeit eine Religion geherrscht habe, hat sich

[1] a. a. O. S. 56. 133. 135. 55.

[2] *de verit.* S. 273: *Religio ultima hominis differentia;* vollständiger S. 223: *solae et ultimae hominis differentiae Religio et fides.*

unser Schriftsteller über nichts mehr wundern müssen als darüber, dass die Priester dennoch das Volk zu dem, was nicht seyn soll, und von da aus zu der härtesten Zwietracht gereizt haben.[1] Er kam dadurch auf die Vermuthung, es möchten frivole und sogar verderbliche Dogmen den guten und nützlichen beigemischt worden seyn. Er durchdachte verschiedene Theile jener uralten und weitverbreiteten Religion der Heiden, mit besonderer Beachtung derjenigen, welche die nothwendigsten, und aus der gemeinsamen Vernunft genommen schienen. So kam er, nicht ohne genaue und vielfache Analyse und Erforschung der Religionen zu dem Resultat, das uns in der Schrift «über die Religion der Heiden» vorliegt.[2]

Sein Hauptergebniss, das er zugleich sehr hoch anschlägt, ist die Einsicht, dass folgende fünf Wahrheiten den Kern aller Religion, auch der heidnischen, bilden.[3]

1. Daseyn eines höchsten Gottes.
2. Pflicht der Verehrung dieses höchsten Gottes.
3. Tugend und Frömmigkeit sind die Hauptheile der Gottesverehrung.
4. Verpflichtung, die Sünden zu bereuen und von ihnen zu lassen.
5. Vergeltung, theils in diesem, theils in jenem Leben.[4]

[1] *De rel. gentilium* Amsterd. 1700, S. 295. 312: *Errorum et rixarum causas in fabulas et figmenta quaedam, quibus fidem haberi suadent sacerdotes — rejici oportere.* Vergl. 308: *Circa ea plurima lis et contentio est, quae ad salutem aeternam comparandam haut ita sunt necessaria.*

[2] *De rel. gent.* S. 295.

[3] Diese schon in der Schrift *de verit.* aufgestellten, von den späteren Deisten fortwährend festgehaltenen fünf *Articuli* drückt Herbert so aus:

a. Esse Deum summum; oder *esse supremum aliquod numen;*
b. Coli debere;
c. virtutem pietatemque esse praecipuas partes cultus divini;
d. dolendum esse ob peccata, ab iisque resipiscendum;
e. dari ex Bonitate Justitiaque divina praemium vel pönam, tum in hac vita, tum post hanc vitam.

[4] Schon oben erinnerte uns Etwas unwillkührlich an Kant, jetzt haben wir noch mehr Vergleichungspunkte. Die Kritik Herbert's hat in der That in mehreren Hauptgedanken eine gewisse Verwandtschaft mit dem Kantischen Kriticismus. Der Ausgangspunkt ist der gleiche, nämlich der Gegensatz zwischen Dogmatismus und Skepticismus: was Wolf und Hume für Kant sind, das sind die Sätze: *omnia sciri posse* und *nihil scire posse* für Herbert (*de verit.* S. 4.) Der wissenschaftliche

Die Anschauung der **Religionsgeschichte** im Ganzen gestaltet sich bei Herbert den Grundzügen nach auf folgende Weise:

Gott hat sich sowohl im Innern des Menschen, als in der Natur geoffenbart. Die jedem Menschen, nicht blos dem Unglücklichen, natürliche Sehnsucht nach einem besseren, vollkommeneren Leben ist eine Selbstoffenbarung Gottes, denn «indem Gott die Sehnsucht nach einem ewigen Leben und einem seligeren Zustand in Alle gelegt hat, hat er zugleich sich selbst, der der Selige, und der jenes ewige Leben selbst ist, stillschweigend angedeutet» (*se ipsum-tacite* ***indicavit.***) Allein dabei war Gott gleichsam noch der verborgene. Desshalb hat Gott, um würdiger verehrt zu werden, in dem grossen Werk der Welt sich geoffenbart (*se ipsum* — ***patefecit***).

Nun forschten die Alten ängstlich, ob es da oder dort in der Schöpfung etwas Ewiges gebe, und da sie fanden, dass in der sublunarischen Welt Alles dem Werden und Vergehen unterworfen sey, wandten sie sich zum Himmel, und fanden in den Gestirnen etwas Ewiges, Wechselloses, Seliges, so wie die Regel für die Dinge unter dem Himmel. Daher erwies man jenen auch nicht unbedeutende Verehrung, jedoch nicht als der höchsten Gottheit, sondern als deren vorzüglichsten Dienern. Man gab ihnen den Namen Gott, aber nur in einem weiteren,

Process, der dadurch geweckt wird, ist der gleiche: Durchforschung der Stufen und Formen des Erkennens. Das Ergebniss in Beziehung auf die Grundlage alles Wissens ist ein entsprechendes: das Daseyn apriorischer Erkenntnisse, welche so wenig durch Erfahrung bedingt sind, dass sie vielmehr selbst erst alle Erfahrung bedingen. Ferner ist die praktische Auffassung der Religion Beiden gemeinsam. Endlich lassen sich die fünf Artikel Herbert's auf die drei praktischen Postulate Kant's zurückführen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, nur dass Herbert statt „Unsterblichkeit“ den im Ganzen damit identischen Begriff der Vergeltung wählt, und dass der dritte und vierte Artikel dem Begriff der Freiheit analog sind, indem Herbert den Begriff des Sollens voranstellt, Kant das Können.

Der Unterschied zwischen Beiden soll desshalb nicht verkannt werden. In Beziehung auf Strenge des Gangs lässt sich Herbert, der seine allgemeinen *notitiae* immer nur anpreist, nirgends methodisch ableitet, mit Kant nicht vergleichen. Sodann hat Herbert doch im Ganzen noch die Vorstellung von fertigen angeborenen Ideen. Das Resultat ist bei Herbert ein ziemlich dogmatisches System, während Kant alles Wissen auf die Erfahrung beschränkt. Endlich hat Kant den Begriff der Offenbarung weit tiefer erfasst, als Herbert, der, wie wir sehen werden, sich nur indifferent oder skeptisch dazu verhält,

uneigentlichen Sinn. Und zwar erhob man zuerst die Gestirne erster Grösse, Helle und Kraft, die Sonne und den Mond, sodann die Planeten, namentlich Venus und Merkur, vor den Fixsternen zu Göttern. Zwar ist die Verehrung des höchsten Gottes an sich älter, da sie dem Herzen selbst eingeschrieben ist; allein man wollte in der Urzeit in den Werken Gottes Gott selbst verehren.[1]

So wurde denn die Sonne, als die dem höchsten Gott am nächsten stehende Gottheit, und als das herrlichste Bild desselben, fast von allen heidnischen Nationen verehrt, unter verschiedenen Namen, als Osiris in Aegypten, als Baal oder Adonis in Phönizien, als Moloch in Ammonitis, als Bel in Assyrien, als Mithras in Persien, als Jupiter Ammon in Libyen, Meroe, als Apollo bei den Griechen und Römern; auch Planetennamen, wie Saturn, Jupiter, wurden auf die Sonne übergetragen. Auch der Mond, die fünf Planeten, Fixsterne, der Himmel, die vier Elemente wurden unter mannigfaltigen Götternamen verehrt; indessen war es ursprünglich so gemeint, dass in den Gestirnen, dem Himmel u. sof., vielmehr der höchste Gott selbst angebetet werden sollte.[2] So verehrte das Alterthum, durch das Buch der Natur belehrt, den höchsten Gott; denn wie er in seinen Werken sich allen geoffenbart hat, so wurde er auch in denselben verehrt.

Diess ist die erste Periode: die Periode der Reinheit und Unverdorbenheit der Religion. Allein die heidnische Religion, wie sie in den Göttergeschichten und heiligen Gebräuchen vorliegt, enthält viel Abgeschmacktes und Unsinniges. Diese Mängel der heidnischen Religion gehören der zweiten Periode an, welche Herbert zwar nicht ausdrücklich als solche bezeichnet, aber doch im Wesentlichen andeutet. Und zwar schreibt er die ganze Entartung und Entstellung der ursprünglich reinen und vernünftigen Naturreligion auf die Rechnung der Priester.

«Es entstand die Frage, ob ausser einem reinen Sinn und frommen Leben noch ein anderer Gottesdienst bequemer Weise

[1] *De rel. gent. cap. 2.*

[2] a. a. O. c. 3—10. S. 134. *Ut in astris, cölo et elementis quatuor (integrantibus nempe Mundi partibus) Mundum ipsum se venerari putabant: ita in Mundo ex partibus hisce constituto, et tanquam optimo demum divinitatis simulachro, sese Deum summum colere arbitrabantur, externum externo, interno internum Numini cultum exhibentes.* Vergl. S. 77: *In corporea cöli natura animam ejus, in anima cöli Deum ipsum venerabantur.*

(*commode*) angeordnet werden könnte. Da trat eine Secte auf, welche behauptete, man müsse Gebräuche und Ceremonien dem inneren Gottesdienst beifügen; jeder Grösse müsse eine äussere Ehre erwiesen werden; stütze sich doch die königliche Macht vornämlich auf Gebräuche und Ceremonien, wie viel mehr müsse man Gott, von dem Alles kommt, die ausgezeichnetste Verehrung widmen! Man müsse seine vorzüglichsten Diener zugleich verehren, denn setze man diese hintan, so könne man den höchsten Gott nicht genug nach seiner Würde verehren. Solche vernünftig scheinende Gründe machten Eindruck auf die Menge, jedoch ohne dass sie noch wusste, durch welche Gebräuche und Ceremonien der höchste Gott sollte verehrt werden.

Im Verlauf der Zeit traten endlich falsche Propheten auf, welche vorgaben, es sey ihnen von Gott das Gebot zugekommen, diesen oder jenen Stern, ja alle Gestirne, zu verehren, ihnen zu opfern, einen Tempel zu bauen, und ein Bild zu machen, das von Allen verehrt werden solle.

Dieser Götzendienst gieng von Aegypten aus, verbreitete sich zu den Syrern, von da zu den Griechen und Römern, und wurde bis auf Konstantin's Zeit nicht abgeschafft. Gestützt wurde dieser Priesterbetrug durch Weissagungen auf die Zukunft, welche zweideutig waren, und bei denen man desshalb seine Auktorität für jeden Fall sichern konnte. [1]

Die Priester fanden es ihrem partikulären Interesse angemessen, einen mannigfaltigen polytheistischen Kultus einzuführen. [2] Desshalb drangen sie darauf, man müsse die Diener des einen Gottes, jeden auf seine Weise, ehren und verehren. Auf die Frage: wer denn diese Götter seyen? antwortete man: sie sind theils überhimmlische, theils himmlische, theils unterhimmlische. Der höchste Gott erhält die Harmonie und Einheit des Ganzen durch ewige Gesetze, er ist durch reine Gesinnung, durch Treue, Liebe, Gebet und Dank zu verehren. Die himmlischen Götter sind zur Ehre des Höchsten zu verehren durch Verbeugungen und dergleichen Ceremonien; die unterhimmlischen Götter durch Opfer, deren Duft sie lieben. So führten die Priester Ceremonien ein, welche sie allein

[1] a. a. O. c. 2, S. 8 ff.

[2] Doch vergl. S. 283: *Dum haec Philosophi, illa Sacerdotes, alia demum Poëtae adjicerent, tota inclinata ad casumque prona nutavit religionis fabrica.*

ersannen, Augurien, welche sie allein deuten durften und sofort, so dass endlich die gewissesten Artikel der göttlichen Religion, wie Glauben an den höchsten Gott, feste Hoffnung auf ihn, Liebe zu Gott und Tugend, diese beste Norm des Gottesdiensts, vom Priesterstand ganz hintangesetzt wurden.[1] Zusätze, theils in Lehren, theils in Gebräuchen und Ceremonien, theils in (hierarchischen) Institutionen bestehend, kamen zu der ursprünglichen Religion hinzu, mit dem Erfolg, dass die religiösen Grundwahrheiten verdeckt und entkräftet wurden, statt dass denselben zu Einfluss und Wirksamkeit verholfen worden wäre.[2]

Indessen wurden doch unsere «fünf Artikel, obwohl durch eine schwere Masse von Irrthümern beinahe verschüttet, von Einsichtigeren aufgefasst.» Solche Männer liessen sich zu dem Kultus ihrer Zeitgenossen wohl auch herab, damit nicht etwa profane Leute, nach ihrem Vorgang, sich ganz von der Religion lossagen möchten; indessen zogen diese Weisen und Frommen nur den guten Saft aus den dürreren Theilen der Religion, verehrten den höchsten Gott, und verhielten sich zu den übrigen priesterlichen Dogmen entweder still wegwerfend, oder zweifelnd.[3]

Dass ein höchster Gott von jeher sey, war den Weisen und selbst den Thoren unter den Heiden nicht zweifelhaft. Nur sein Verhältniss zu der Welt in Hinsicht auf die Zeit (ob vor oder mit der Welt) und auf sein Wirken in der Welt war streitig. So lässt z. B. die Epikureische Schule die Welt durch Zufall entstehen. Wenn aber bei einer Uhr, welche 24 Stunden lang geht, jeder halbwegs Verständige einsieht, dass sie mit Absicht und Kunst gemacht ist, wie viel mehr muss man diese Maschine der Welt, welche so viel Jahrhunderte lang geht, auf einen höchst weisen und mächtigen Urheber zurückführen? Seltsam! diese Leute wenden nicht wenig Verstand und Kunst auf, um die abgeschmackteste Meinung zu vertheidigen, als ob es wohl in Worten und in ihnen Vernunft, Ordnung und Geist geben könnte, aber in der gegenständlichen Welt nicht![4]

[1] a. a. O. c. 14.
[2] a. a. O. S. 296.
[3] a. a. O. S. 310. 240. Das sind die „*magis orthodoxae Gentilium doctrinae*" S. 248.
[4] Diese Argumentation, eine von denjenigen, welche dem englischen Deismus den Vorwurf zugezogen haben, dass er ein äusserliches

Uebrigens giengen solche Meinungen hinsichtlich des Ursprungs der Welt über die Fassungskraft der Menge hinaus. Diese blieb dabei stehen, dass von der Gottheit Alles abhänge, dass Gott *Optimus Maximus* sey, und dass alle vernünftiger Weise anzunehmenden Eigenschaften Gottes (*quae de Deo summo ex recta rationis norma credi possunt*), in jenem enthalten seyen. Das vorausgesetzt, so war die Frage über die Gottesverehrung bald entschieden: wem anders, als dem Grössten, sollte man Ehrfurcht, wem anders, als dem Besten, sollte man Liebe widmen? Und wer hätte eine Gottesverehrung aufzeigen können, welche vorzüglicher oder vernünftiger wäre, als Ehrfurcht und Liebe, diese Angelpunkte des ganzen Systems der vollkommenen Religion? [1] Das Alterthum glaubte, dass Tugenden, wie Frömmigkeit, Eintracht, Treue, Frieden und sofort, den Weg zum Himmel öffnen. Dagegen nach Verirrungen betrachteten sie als Heilmittel die Sühnungen und Reinigungen. Dass die Heiden ein Bewusstseyn ihrer Fehler und Sünden gehabt haben, so gut als wir, das bezweifelt heutzutage wohl Niemand. Sie giengen von der Ueberzeugung aus, dass der Mensch an sich, vermöge seiner Natur, weder gut noch böse sey, sondern dass er beides durch Erziehung erst werde; sie dachten sich desshalb Schuld und Irrthum dem Menschen nicht so angeboren, dass sie nicht von Grund aus gehoben werden könnten. [2] Als die einzige heilsame Krisis in Krankheiten der Seele, ja als das allgemeine Sühnmittel oder Sakrament der Natur [3] galt unter

und mechanisches Verhältniss zwischen Gott und Welt annehme, hat eine ganz andere Bedeutung. Nicht im Gegensatz gegen die Behauptung eines immanenten Verhältnisses von Gott und Welt braucht Herbert das Bild von einer Uhr oder einer Maschine überhaupt, sondern um durch den teleologischen Beweis ein atomistisches Zufallssystem zu widerlegen. Sinnreich ist die Wendung, welche seine Dialektik in den Worten nimmt: — *ut mirum mihi videatur, eos sic existimantes ingenio artificioque haud exiguo ad absurdissimam opinionem propagandam uti, quasi in verbis, non ita in rebus ratio ordoque dari posset; vel apud illos solos mens daretur, apud omnia alia casus.* S. 216. vergl. 218.

[1] a. a. O. S. 217. 225 f.

[2] Anspielung auf die christliche Kirchenlehre von der Erbsünde; vergl. *de verit.* S. 132: *Taceant Naturae sugillatores, neque penitus depravatam praedicent, quae nullo non seculo docuit horrere scelus.*

[3] *Gratiae omnibus hominibus oblatae sacramentum inter gentiles. De rel.* S. 274.

den Heiden die Reue. Allein die Priester suchten dieselbe durch manchfache Ceremonien zu stützen und zu decken, um für sich allein die Auktorität des göttlichen Mysteriums zu haben.[1] Endlich, was den letzten Theil der wahren Religion, die Vergeltung, betrifft, so war im Bewusstseyn der Heiden mit dem Gewissen auch der Begriff der Gerechtigkeit gegeben, die das Gute belohnt, das Böse bestraft. Hatten sie doch ihre elysischen Felder, die seligen Inseln, die Sterne und den Himmel, und dagegen den Tartarus, Erebus, Orkus. Freilich bauten die Priester auf den Grund dieser Vergeltungslehre eine Masse von blos Wahrscheinlichem, Möglichem, und auch Falschem.

Somit standen «die fünf Grundsäulen der reinen Religion und der allgemeinen Vorsehung Gottes» auch im Heidenthum fest. Alle Hüllen der Worte, Geheimnisse der Fabeln, Erdichtungen von Offenbarungen, Traumdeutungen, alle solche Zusätze, welche die Priester in aller Welt zu den fünf Artikeln gemacht haben, möchten der Religion eher an ihrer Kraft und Strenge benommen, als etwas gut gemacht haben, indem eine Hilfe zu schnellerem Gewinnen der Gnade behauptet wurde.

Finden sich schon in dem Bisherigen da und dort Anspielungen auf den christlichen Glauben, so treten Erklärungen dieser Art an anderen Stellen noch verständlicher und unumwundener heraus:

In den späteren Zeiten des Heidenthums machten Platoniker, Stoiker, überhaupt alle Philosophen, den Versuch, die Religion auf Tugend und Pietät gegen Gott und Menschen zurückzuführen. Indem nun die Christen in jenem Zeitalter die besseren und reineren Lehren jener Philosophen herauszogen und bestätigten, fiel die ganze übrige heidnische Religion, wie ein chemisches *caput mortuum*, saftlos und nutzlos zusammen, und verschied gleichsam entseelt. Da nämlich die Christen alle Tugend und Reinheit des Wandels ihren Anhängern zur Pflicht machten, so blieben nur solche Theile jener Religion übrig, worüber die Kirchenväter leicht spotten konnten. Allein diese brachten es endlich dahin, dass an die Stelle der anfänglichen Glaubensartikel andere gesetzt wurden, welche, ob sie gleich einige Jahrhunderte hindurch erst langsam Glauben fanden, doch zuletzt herrschend wurden und es zum Theil heute noch sind.

[1] *De rel. gent.* S. 264.

Ebenso ist die Hierarchie stehen geblieben, welche die Auktorität in der Religion hat. [1]

Somit findet unser Schriftsteller, dass sich in der Geschichte des Christenthums derselbe Gang wiederholt, welchen die Geschichte des Heidenthums darstellt: ursprüngliche Reinheit der auf den fünf Hauptwahrheiten beruhenden Religion, sodann Entartung und Verfälschung der Religion durch die Schuld einer sich bildenden Hierarchie, die Verfälschung bestehend in Beifügung von Glaubensartikeln, Gebräuchen und Institutionen, welche den reinen Religionsglauben verdecken und die Strenge der an die sittliche Kraft des Menschen sich wendenden Religion aufheben.

Eine übernatürliche Offenbarung erklärt Herbert nirgends für unmöglich, er stellt nur starke Bedingungen, unter welchen allein eine Offenbarung Glauben verdiene:

Die Grundlage der geoffenbarten Wahrheit ist die Auktorität des Offenbarenden. Desswegen ist bei der Entscheidung über die Offenbarungen selbst äusserste Vorsicht nöthig. Jedoch unter folgenden Bedingungen rathen wir, einer Offenbarung Glauben zu schenken: 1. dass Gebet, Glaube, kurz Alles, was die allgemeine oder spezielle Offenbarung herausfordert (*provocat*), vorausgeschickt werde; 2. dass sie dir selbst unmittelbar zu Theil werde, denn, was man von Andern als geoffenbart empfängt, das ist schon nicht mehr Offenbarung, sondern Ueberlieferung, Geschichte; da aber die Wahrheit der Ueberlieferung oder Geschichte von dem Erzähler abhängt, so ist sie für uns höchstens nur wahrscheinlich. [2] 3. Es muss etwas ausnehmend Gutes oder Wahres dadurch nahe gelegt werden. 4. Du musst den Hauch der Gottheit fühlen, dann werden erst die innern Thätigkeiten der Vermögen, in Beziehung auf Wahrheit von äusseren Offenbarungen sich unterscheiden lassen. [3]

Unter solchen Bedingungen möchte freilich der Beweis für die Wirklichkeit einer Offenbarung schwer zu führen seyn; aber

[1] a. a. O. S. 311.

[2] Nach Herbert's Grundsätzen über die Wahrheit ist überhaupt alle Tradition und Historie für uns nur wahrscheinlich, sie hängt von dem Wissen des Erzählers, von seiner Glaubwürdigkeit ab, *de verit.* S. 296 ff. — Diese Unterscheidung zwischen der selbsterhaltenen und der überlieferten Offenbarung wiederholt sich später bei Anderen.

[3] *De verit.* S. 288 f.

abgesehen davon steht es jedenfalls um ihre Nothwendigkeit schlecht, sie erscheint, neben den vollkommen genügenden fünf Artikeln, vielmehr als etwas Ueberflüssiges:

»Wer da behauptet, die fünf Artikel seyen wohl gut und allgemein, aber zur Erlangung des ewigen Heils nicht hinreichend, der spricht etwas Kühnes, ja Verwegenes aus; hat doch noch Niemand die göttlichen Gerichte ganz erforscht. Aus diesem Grunde möchte ich auch nicht geradezu behaupten, dass jene Artikel hinlänglich seyen; dennoch erscheint mir des Beifalls würdig die Ansicht derer, welche so fromm als milde von den Gerichten Gottes denken, wenn nur der Mensch leistet, was er vermag. Denn es steht nicht in eines Jeden Macht, dass Glauben oder Ueberlieferungen, wie lax sie seyn mögen, gehörig an ihn kommen; auch kann unsern fünf Artikeln aus der gesunden Vernunft kein Dogma beigefügt werden, durch welches die Menschen aufrichtiger und frömmer, Friede und öffentliche Eintracht gesicherter werden könnten.[1]

Nach dem Bisherigen lässt sich der religionsphilosophische Standpunkt Herbert's leicht charakterisiren und würdigen.

In Beziehung auf den Begriff des Heidenthums kann er einerseits mit denjenigen nicht übereinstimmen, welche in der heidnischen Religion[2] nichts als Irrthum und Unvernunft finden, und die Heidenwelt schlechthin verdammen; denn er ist zum voraus überzeugt, dass eine Religion, welche so viele Jahrhunderte lang weit und breit in Geltung gewesen ist, nicht ohne eine Grundlage der Vernunft (*haut sine aliquibus rationum momentis*) habe existiren können. Andererseits kann er sich nicht verbergen, dass doch viel Unwahres im Heidenthum sey. Nun hat er theils die Wahrheit im Heidenthum aufzuzeigen, theils seine Mängel zu begreifen. Letzteres kommt darauf hinaus, dass die Mangelhaftigkeit der heidnischen Religion von den Priestern abgeleitet wird, welche aus selbstsüchtigem Standesinteresse durch doktrinelle und rituelle Zusätze die

[1] *De rel. gent.* 293. Vergl. *de religione laici* S. 19: *Tantum aberit, ut ex veritatibus catholicis aliquid verae decedat Religioni, ut severa magisque λογικη inde succrescat λατρεια.*

[2] Herbert braucht, was für seine religionsphilosophische Bildung bezeichnend ist, in der Regel, und fast ausnahmslos die Einzahl: *religio gentilium, rel. ethnica.*

Wahrheiten verhüllt, die Religion entstellt und entkräftet haben.[1] Während Herbert, wie wir gesehen haben, die Naturreligion (das Wort im neueren Sinn genommen) als unmittelbares und nothwendiges Erzeugniss der anfänglichen Naivetät des Bewusstseyns sich zu erklären weiss, stellt er den Polytheismus, wie er als ausgebildetes System vorliegt, doch als reine Erfindung der Priester, d. h. als Produkt der Reflexion, der subjektiven Willkühr dar, welche dem Volk für die ächte Religion einen Wechselbalg von Religion taschenspielerisch unterschiebt. Er weiss von der innerlichen Gottesverehrung zu den Opfern und andern rituellen Handlungen keinen andern Uebergang zu finden, als den Pfaffenbetrug; höchstens gibt er neben der *vafrities* noch die *vecordia sacerdotum* als Ursache der Verderbniss der Religion zu,[2] wodurch, freilich mit einem harten Ausdruck, der Gedanke einer überlegten, imputabeln Handlung zurückgenommen wird. Diese «Priestererfindung» ist, da es sich um Erklärung von thatsächlich vorliegenden Religionssystemen handelt, eine Hypothese, welche, beim Licht betrachtet, nur das Geständniss der Unfähigkeit ist, die Sache vernünftig zu begreifen; denn wo die reine Willkühr beginnt, da hat die Vernunft nichts mehr zu thun. Wir haben also hier eine Inconsequenz, indem der anfängliche Versuch, das Werden des Heidenthums *ex rationum momentis* zu begreifen, in der Mitte abbricht, und dem Irrationalen, der Willkühr, Platz macht. Und zwar hat dieser Wechsel und diese Inconsequenz neben dem praktischen Grund, der Auflehnung gegen hierarchische Auktorität, ihren theoretischen Grund in der Unfähigkeit, sich von dem abstrakt reflexionsmässigen occidentalischen Denken loszureissen, und sich in die naiv-phantasiereiche Denkweise des Alterthums unbefangen hineinzuversetzen.

Das Verfahren Herbert's ist kritisch, und zwar, nach dem doppelten Sinn des Worts, sowohl richtend, als scheidend. Er tritt als Richter auf, indem er nach einem bestimmten Gesetz, einer Norm, das Gegebene beurtheilt, (er spricht von seiner «*censura religionis*»), und zwar besteht diese Norm in

[1] *De rel. gent.* S. 2: *in antistites culpa redundare debet; Sacerdotum inventa; diversas cultuum rationes comminisci* S. 12. vergl. S. 25: *ingeniosus fuit tum ad populum sub religiosis formulis adstringendum, tum ad quaestum captandum, Sacerdotalis semper Ordo.*

[2] *Rel. gent.* S. 225. — Die oben (S. 45.) angeführte Stelle, wornach Herbert den Philosophen und Dichtern neben den Priestern die Schuld der Entstellung der Religion zuschreibt, steht ziemlich isolirt.

der Vernunft, im Gegensatze gegen die Auktorität.[1] Die Vernunft gilt ihm als richtende Norm, in der Weise, dass nichts gegen die Vernunft geglaubt werden kann, höchstens etwas, das über die Vernunft geht, aber dieses ist dann nur wahrscheinlich, nicht gewiss.[2] Die Stellung des Denkens über dem Glauben vertheidigt Herbert ausdrücklich und er bestreitet die Erhebung des Glaubens über das Denken: «Sind, wie man behauptet, die Geistesvermögen durch die Erbsünde völlig verdorben, wie kann dann das Vermögen des Glaubens allein davon ausgenommen seyn? Sind aber die geistigen Kräfte von Natur oder durch die Erlösung gesund, warum hat dann das Denken nicht seine Auktorität? oder werden wohl einige Vermögen nicht ebenso wiederhergestellt?»[3] Formell ist ihm die Vernunft freie Prüfung durch selbstständiges Denken; dem Gehalt nach fällt sie mit den fünf Artikeln zusammen.

Die richtende, nach der Norm der Vernunft das Gegebene beurtheilende Thätigkeit scheidet zwischen dem, was der Norm angemessen ist und nicht, zwischen dem Wahren auf der einen Seite, und dem Falschen oder blos Wahrscheinlichen, Möglichen, auf der andern. Das Gebiet des Wahren ist klein, das des Falschen, d. h. sich Widersprechenden, ebenfalls; höchst ausgedehnt dagegen ist das Gebiet des Wahrscheinlichen und Möglichen. Sogar jeder Irrthum muss auf einer Grundlage von Wahrheit ruhen; selbst das missgestaltete Chaos von Meinungen ist von einer Wahrheit beseelt, welche auch den Irrthümern Leben und Bewegung verleiht, ohne dieselbe ist der Körper dieser Ansicht eine todte Masse, ein *caput mortuum.*[4]

Diese Seele der Wahrheit, diesen Faden der Einsicht zu entdecken ist Sache der Analyse, der Scheidung: die wahre Grundlage und die irrthümliche Beimischung müssen getrennt, der gediegene Kern der Wahrheit muss rein herausgeschält werden. Nicht nur im heidnischen Aberglauben, sondern auch in der christlichen Religion ist zu unterscheiden. »Man muss in

[1] Die *recta communisque ratio, rel. gent.* S. 293. vergl. *de causis errorum* S. 68: *Intrepide dicimus, tantum abesse ut humana auctoritas quidquam contra rationem rectam valeat, ut ipsa etiam auctoritatis auctoritas ex ratione petenda sit: quin citra ejus subsidium neque aliquid certi satis circa revelata statui potest.*

[2] *Supra rationem ut quaedam tanquam probabilia, neque aliter, credi possint, nihil praeter rationem, aut saltem citra illam, sani credi potest. De causis err.* S. 71.

[3] *De rel. laici* S. 3.

[4] *De verit.* S. 305. 71. 1. *de rel. gent.* S. 311.

der Bibel unterscheiden zwischen dem was zum Heil nothwendig, ächtes Wort Gottes (*ipsissimum Dei verbum*) ist, und was nicht.»[1]

Was sich als Kern der Wahrheit aus der heidnischen Religion, aus der Bibel, aus allem Gegebenen ausscheidet, das sind eben jene fünf Artikel, insofern sind sie aus der gemeinsamen Vernunft und aus der allgemeinen Uebereinstimmung entnommen; sie sind desshalb *veritates Catholicae, vere catholicae*, und da sie zu jeder Zeit, an jedem Ort, in jeder Philosophie anerkannt seyn müssen, so kann man auch sagen, dass die katholische Kirche nie abnimmt.[2]

Diese allgemeinen Wahrheiten sind demnach sowohl die Norm des richtenden, als das Resultat des scheidenden Verfahrens, sie sind der Mittelpunkt des ganzen Systems von Herbert; er schätzt sich wegen der Entdeckung derselben glücklicher als einen Archimedes.[3] Er hat den festen Boden gefunden, um sich aus allem Streit der religiösen Parteien herauszuretten; er ist sich bewusst, die unerschütterliche Grundlage aller Wahrheit entdeckt zu haben, und unterwirft, mit der Versicherung, dass er gegen den wahren Glauben und die guten Sitten nichts wissentlich geschrieben habe, *censuram hanc censurae et judicio catholicae et orthodoxae Ecclesiae.*[4]

Eine solche Orthodoxie freilich wollte Herbert wohl nicht zur Censur über seine Censur der Religion auffordern, wie sie sich uns in einem orthodoxen deutschen Theologen des siebzehnten Jahrhunderts darstellt, nämlich in Kortholt.[5] Wenn Herbert erklärt, dass seine Lehre für Einheit in religiösen Dingen, und gegen den Atheismus wirken solle, so nimmt das der deutsche Polemiker als pure Verstellung, arbeite doch der Engländer mit Ruder und Segel, um den Atheismus in die Welt einzuführen. Alles, was Herbert vorbringe, gehe aus Widerwillen gegen das Christenthum hervor, und sey von dem teuflischen Geiste eingegeben, der die heidnischen Feinde des Christenthums in den alten Zeiten inspirirt habe.

[1] *De rel. laici* S. 11.
[2] *de verit.* S. 267. *de causis err.* S. 69.
[3] *de rel. gent.* S. 218.
[4] a. a. O. S. 312.
[5] *De tribus impostoribus*, (Herbert, Hobbes, Spinoza), Kiel 1680. Die Entdeckung, dass diese drei Männer die drei grossen Betrüger seyen, acceptirt auch *Van Mildert* (in der S. 6. angef. Schrift I., 340.) Das fanatische Schriftchen Kortholdt's nennt dieser (I., 489.) „*an excellent treatise*,“ und folgt ihm in Darstellung und Urtheil.

Anerkennender, oder wenigstens gemässigter, urtheilten die Engländer des siebzehnten Jahrhunderts über Herbert. Abgesehen davon, dass sie (z. B. Cudworth, Locke) ihm, als Schriftsteller, Geist und Gelehrsamkeit zuschreiben, polemisiren sie auch nicht so fanatisch gegen ihn. Nachdem schon der bekannte Richard Baxter in einer Schutzschrift für das Christenthum [1] gelegentlich mehrere Stellen aus dem Buch «von der Wahrheit» bestritten hatte, machte ein anderer Presbyterianer, Thomas Halyburton, Prof. an der schottischen Universität St. Andrews, es sich zur ausdrücklichen Aufgabe, den Standpunkt Herbert's in einer ausführlichen Streitschrift gegen den Deismus zu widerlegen. [2] Er führte namentlich aus: 1. dass die fünf Artikel nicht so allgemein anerkannt seyen; 2. dass die religiöse Einsicht der Heiden nicht selbstständig von ihnen entdeckt, sondern durch Ueberlieferung überkommen sey; 3. dass die natürliche Religion, wegen der sittlichen Unfähigkeit des sündigen Menschen, zur Erreichung der Glückseligkeit nicht genüge. Ein dritter Nonconformist jedoch, Edward Harwood, († 1694) bekannte, dass der Deismus, wie derselbe durch Lord Cherbury formirt worden sey, keinen einzigen Artikel enthalte, der nicht unendlich vernünftiger sey, als viele christliche Lehren, die dem Menschen mit Drohung zeitlicher Strafen und ewiger Verdammniss aufgebürdet werden. [3]

[1] *More reasons for the christian religion and no reason against it. Lond. 1672.* Von Herbert handelt hier II. B. S. 79—172. Baxter redet ehrenvoll von ihm, und findet viel Wahres in seiner Schrift. Aus der Besorgniss, die er ausspricht, dieselbe „*never having been answered might be thought unanswerable*" sieht man, dass sie längere Zeit von den englischen Theologen ignorirt wurde.

[2] *Natural Religion insufficient, and revealed necessary to man's Happiness in his present State* u. s. w. *Edinb. 1714.* bes. *ch.* 13—20 S. 189 ff. der Ausg. von 1798.

[3] Britt. theol. Magaz. II., 1, S. 56. — Von neueren Beurtheilern Herberts mag hier noch *Henry Hallam* genannt werden. In seinem neuesten Werk: *Introduction to the Literature of Europe in the 15, 16 and 17th centuries* B. 3. (1839) widmet er Herbert viele Aufmerksamkeit, und spricht wenigstens von der philosophischen Seite seines Systems günstiger, als man von einem Engländer zu erwarten geneigt ist, wenn er z. B. S. 163. sagt: *If his treatise (de Verit.) is not as an entire work very successful, or founded always upon principles which have stood the test of severe reflection, it is still a monument of an original independent thinker, without rhapsodies of imagination, without pedantic technicalities and above all, bearing witness to a sincere love of the truth, he sought to apprehend.*

Zweiter Abschnitt.

Das Zeitalter der kirchlichpolitischen Umwälzung, und Thomas Hobbes.

Erstes Kapitel.

Die Bewegungen der Zeit, die Parteien und Sekten.

Wir haben oben gesehen, wie von Heinrich VIII. an die Reformation in England eine doppelte war, eine Reformation von oben und eine von unten, wie unter Elisabeth der Charakter der letzteren sich als calvinistisch-puritanischer aussprach, und wie zugleich unter derselben Regierung die entschiedene Trennung und Verselbstständigung der Reformation des Volks eintrat. Durch die despotische Reformation Heinrichs VIII. war mit der weltlichen Gewalt des Fürsten die fast unbegrenzte Gewalt in kirchlichen und religiösen Dingen vereinigt worden, während dagegen bei den Puritanern oder Presbyterianern die Selbstständigkeit der Kirche, als unmittelbar göttlicher Institution, der Grundgedanke war. Wie nun auf der einen Seite der englischen Reformation der Fürst für die Gewalt der Bischöfe und für den glanzvollen Kultus einstand, die kirchliche Conformität zu einer bürgerlichen Pflicht machte, die Episcopalkirche dagegen das Supremat zu einem Religionsartikel machte und für die Pflicht des leidenden Gehorsams einstand: so wurde auf der andern Seite die populäre Reformation dazu gedrängt, mit der bischöflichen Kirche zugleich auch die Staatsgewalt zu bekämpfen. Diese solidarische Einheit

der anglikanischen Hierarchie mit der königlichen Gewalt, des Puritanismus mit dem Geist bürgerlicher Freiheit hat der Umwälzung von 1640—1649 den Charakter einer religiös-politischen Umwälzung gegeben, so jedoch, dass das religiöse, kirchliche Moment das bestimmende und überwiegende war.

Da die Nonconformisten vom Staat als Rebellen behandelt wurden, so musste die Reformation zurückgehen, oder musste sie Hand an die Regierung legen. Der religiöse Glaube hatte zu seiner Vertheidigung politische Rechte nöthig. Man fing an zu fragen, warum man derselben entbehre. Das Bedürfniss der Prüfung und des Widerstandes in Sachen der Regierung, wie des Glaubens, verbreitete sich unter dem niedern Adel und dem Bürgerstand. [1]

Schon 1621, in einem Parlament unter Jakob I., traten die religiösen Sekten als politische Parteien auf, namentlich die Puritaner als Vertreter der konstitutionellen Freiheiten. Aber erst unter Karl I. brach die lang angesammelte und verhaltene Wuth der Parteien los, wozu die steigenden Anmassungen der bischöflichen Geistlichkeit sowohl als der Krone den Anstoss gaben. Die Besorgniss der Wiedereinführung des Papismus, der Unwille über eigenmächtige Massregeln des Königs, besonders in Finanzsachen, die Klagen über die Beförderung der Prediger des Despotismus zu hohen Würden, endlich die Erbitterung über den Druck und die Verfolgung, welche die Nonconformisten besonders von William Laud zu erfahren hatten — Alles trug dazu bei, dem Widerstand gegen König und Regierung einen elastischen Schwung zu geben.

Im Unterhaus wurde im Jahr 1628 eine Klage gegen einen Geistlichen, Manwaring, eingebracht, welcher gepredigt hatte, dass der König nicht verpflichtet sey, die Reichsgesetze in Ansehung der Rechte und Freiheiten der Unterthanen zu beobachten, dass sein Wille bei Auflegung von Taxen, auch ohne Beistimmung des Parlaments, die Unterthanen bei Strafe der ewigen Verdammniss verpflichte.

Die bischöfliche Kirche suchte sich eine selbstständige Stellung zu verschaffen und sich in die Staatsgeschäfte einzudrängen: die Bischöfe erweiterten ihre Gerichtsbarkeit auf Kosten der ordentlichen Gerichtshöfe, der Erzbischof Laud

[1] Vergl. die „Geschichte der englischen Staatsumwälzung“ u. s. w. von Guizot.

gewann das ganze Vertrauen des Königs, die Pfarrer wurden zu Friedensrichtern gemacht, eine Menge weltlicher Stellen, mitunter hohe Regierungsämter, wurden den Theologen übertragen. So wurde Juxon, Bischof von London, zum Lord-Schatzmeister ernannt; als derselbe sich mit anderen Bischöfen in feierlichem Zuge nach Westminster begab, lachte das Volk, und sagte, das sey die «triumphirende Kirche.« [1]

Der Prunk des katholischen Gottesdienstes wurde in die Kirchen zurückgeführt, Gemälde, Kreuze, Altäre hergestellt, die Liturgie so geändert, dass die anglikanische Kirche der römischen noch näher kam: und dabei forderte man die genaueste Beobachtung der anglikanischen Kirchengesetze. Den Dissenters-Geistlichen wurden die Einkünfte entzogen, die Predigten untersagt; nun predigten sie vor Versammlungen, die sich in Gasthöfen, Privathäusern, auf freiem Felde vereinigten. Aber die Verfolgung fand sie überall. Ein Pfarrer zu Glocester, Workman, erklärte die Gemälde in den Kirchen für Ueberreste des Götzendienstes: er wurde in's Gefängniss geworfen; die Stadt Glocester hatte ihm eine lebenslängliche Rente von 20 Pfund zuerkannt: diese wurde ihm genommen, und der Magistrat zu einer beträchtlichen Geldstrafe verurtheilt; aus dem Gefängniss entlassen, eröffnete Workman eine Schule: der Erzbischof liess sie schliessen; um seinen Unterhalt zu erwerben, wurde der arme Pfarrer Arzt, und Laud verbot ihm die medicinische Praxis, wie er ihm den Unterricht und das Predigen verboten hatte. Workman wurde verrückt und starb. [2] Der Bischof von Lincoln, den man für das Oberhaupt der Puritaner hielt, wurde in grosse Geldstrafen verfällt, seines Amtes entsetzt und in den Tower gesperrt. Der Primas Laud liess einem Doktor und zwei Predigern, welche puritanisch gelehrt und geschrieben hatten, die Ohren abschneiden: das Volk ehrte sie als Märtyrer, trocknete ihr Blut auf, und streute Blumen auf ihren Weg. [3]

[1] Gesch. des langen Parlaments von dem Parlamentssekretär Thomas May (in der *Collection des Mémoires relatifs à la Revolution d'Angleterre*, herausgegeben von Guizot) Bd. 1, S. 55.

[2] *Neal History of Puritans* bei Guizot in der Gesch. der Staatsumwälzung. B. 1, S. 108.

[3] Nach dem Bericht des französischen Gesandten Senneterre, vom J. 1637, in Raumers Briefen aus Paris, zur Erläuterung der Gesch. des 16ten und 17ten Jahrhunderts, 2ter Thl. S. 365.

Mit dieser tyrannischen Unduldsamkeit der herrschenden Kirche wuchs natürlich der Widerstand der Gedrückten, und steigerte sich zu fanatischer Bitterkeit; man verfluchte den Erzbischof als Erzbeamten des Teufels, die Bischöfe als satanische Lords und unrechtmässige Handhaber der königlichen Rechte. Der Eifer für vollständige Verwirklichung der Reformation wurde immer leidenschaftlicher, der Hass gegen Alles, was an den Papismus erinnerte, immer glühender, der Widerwillen gegen die Tyrannei immer gewaltiger. Das Bischöfliche Regiment abzuschaffen, und die constitutionelle Ordnung und Freiheit wiederherzustellen, das waren für die Meisten unzertrennliche Begriffe. In den Vereinen von Vornehmeren und Gebildeteren, welche sich in jener Zeit bildeten, z. B. in dem, welcher sich um den jungen Viscount Falkland versammelte,[1] waren die politischen und religiösen Streitfragen, Glauben und Kultus so gut als Regierungsformen, die Gegenstände der Unterhaltung. Beim langen Parlament (1640 ff.) giengen kirchliche Reformen in puritanischem Sinne mit Beschränkung der Monarchie Hand in Hand: wie man die Hierarchie anfangs nur beschnitt und sodann an Stamm und Wurzeln ging („*root and branch petition*“): so hieb man der monarchischen Staatsgewalt anfangs auch nur die üppigen Zweige ab, bis man sie endlich ganz entwurzelte.

In den Bewegungen, Stimmungen und Parteien, welche die Umwälzung der geselligen Ordnung Englands in der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts vorbereiteten und herbeiführten, war das Politische und das Kirchlichreligiöse in unzertrennter wesentlicher Einheit.

Es ist jedoch nothwendig, der Reihe von Parteien, welche sich uns darstellt, noch eine genauere Aufmerksamkeit zu widmen, und dieselben nach dem Gehalt und dem gegenseitigen Zusammenhang der Gedanken, welche sie beseelten, zusammenzustellen.

So schmerzlich es für den patriotisch gesinnten Zeitgenossen seyn musste, sein Volk in eine unendliche Menge von Parteien auseinanderfallen zu sehen, so weit die Kluft zu seyn schien, die zwischen den einzelnen Richtungen befestigt war: so ist es doch gerade die Aufgabe der geschichtlichen Betrachtung, die Einheit aufzuzeigen, welche auch die schroffsten

[1] Geschildert in den Memoiren von Graf Clarendon, B. 1, S. 55 f. in der schon genannten Sammlung von Guizot.

Gegensätze noch zusammenhält, das gemeinsame Gesetz nachzuweisen, das diese scheinbar so gesetzlose und so reinzufällige Masse von Erscheinungen beherrscht.

Die bischöfliche Kirche hatte zwar das Ansehen des Pabstes schlechthin aufgehoben, aber die Hierarchie der katholischen Kirche, und mancher Rest «papistischen Aberglaubens» war stehen geblieben. Man hatte eine vollkommen päpstliche Vollmacht dem König übertragen, und die Anglikaner nannten sich, an dem Gedanken der Einheit der allgemeinen Kirche festhaltend, *Catholicks*. Auf den Kampf gegen das Pabsthum folgte der gegen die bischöfliche Kirchenverfassung.

Diesen Kampf führten die Presbyterianer, sie triumphirten im Jahre 1643. Die kirchliche Einherrschaft, welche die Bischöflichen von der ältern Kirche entlehnt, und nun von dem Pabst auf den König übertragen hatten, wurde, samt der Aristokratie der Geistlichkeit, welche unversehrt stehen geblieben war, umgestossen, und dafür der gegliederten Einheit aller Gemeinden der Nation, der im Zusammenhang organisirten Nationalkirche, Vollmacht zuerkannt, die einzelnen Gemeinden und Christen zu leiten. Mit blinder Bilderstürmerei wurden jetzt alle Ueberbleibsel des Aberglaubens zerstört, der Fanatismus loderte bei dieser Partei in hellen Flammen auf. Wer, um «Gottes Kirche» (die Presbyterianer) an «Babylon» (der bischöflichen Kirche) zu rächen, während der Bürgerkriege in einer eroberten Stadt die kleinen Kinder spiesste, oder sie ergriff und an den Mauern zerschmetterte, der war ein gottgesegneter Mann.[1] Eben dieses schroff ausschliessende, fanatisch unduldsame Wesen des Puritanismus rief eine Opposition hervor, zu der die Keime schon lange vorhanden waren. Die Presbyterianer gaben der Nationalkirche zwar eine republikanische Verfassung, aber sie hielten, auch unter dieser Form, die Einheit der Gewalt, wie des Glaubens, fest, indem der auf Synoden und Versammlungen sich vertretenden und darstellenden Gesammtkirche jeder Einzelne schlechthin gehorchen sollte.

Jetzt kam an die Independenten die Reihe, zu opponiren und zu fragen: soll überhaupt eine Nationalkirche fortbestehen, und auf welchen Rechtsgrund hin darf irgend eine Gewalt, gleichviel ob der eine Pabst, oder die wenigen Bischöfe, oder die vielen Geistlichen die Vollmacht ansprechen, die Gewissen der Christen dem Joch einer zusammenhängenden Einheit zu

[1] Raumer, Gesch. Europa's u. s. w. B. 5. S. 143.

unterwerfen? Widerspricht das nicht der christlichen Freiheit? Jeder Verein von Gläubigen, jede christliche Gemeinde, bildet eine eigentliche, ganze und wahre Kirche, welche unmittelbar unter Christo steht.[1] Keiner andern Kirche, auch nicht der Gesammtheit der übrigen Kirchen, kann irgend eine Gewalt über eine solche Gemeinde zustehen; sie hat das Recht, als eine vollkommen freie Gesellschaft, sich selbst zu regieren. Von der weltlichen Obrigkeit verlangten die Independenten Freiheit und Duldung für alle verschiedenen Religionsparteien. Duldung hatten zwar, seit dem Beginn der Reformation, alle Parteien ohne Ausnahme gefordert, aber sobald sie zu eigener Macht gekommen waren, zeigte es sich, dass es ihnen nur um sich, nicht um die Duldung zu thun gewesen war. Eine Ausnahme machten die Independenten: diese Sekte hielt sowohl im Glück, als im Unglück, den Grundsatz der Duldung fest. So hielt Oliver Cromwell bei der Auflösung seines zweiten Parlaments (1654) eine Rede, worin er unter Anderem sagte: «Wie gut wäre es denen, welche gesund im Glauben waren, angestanden, für Freiheit, für eine gerechte Freiheit, zu arbeiten, dass man die Menschen nicht, ihres Gewissens halber, mit Füssen trete! Hatten sie nicht erst kürzlich unter dem Druck von Verfolgungen gelitten, und war es jetzt schicklich für sie, Anderen schwer aufzusitzen? Ist est aufrichtig, Freiheit zu fordern, und nicht zu geben? Was ist mehr Heuchelei, als wenn diejenigen, welche von den Bischöfen unterdrückt waren, selbst die grössten Unterdrücker wurden?»[2]

Allein so lang die einzelne Gemeinde, wiewohl gegen aussen, sowohl dem Staat, als andern Gemeinden gegenüber, selbstständig, eine gesetzgebende Gewalt besitzt, so lange kann sie auch die christliche Freiheit verletzen, indem die Gemeinde, als Ganzes, das einzelne christliche Gemeindeglied tyrannisirt. Desshalb verwarfen die Erastianer alle und jede Kirchenregierung, und liessen nur die Oberaufsicht des Staats über alle religiösen Vereine, zum Behuf der öffentlichen Sicherheit und Ordnung, übrig. Ebenso lösten die Leveller[3] den Organismus

[1] *Cötum quemlibet particularem, esse totam, integram et perfectam ecclesiam — immediate et independenter (quoad alias ecclesias) sub ipso Christo.* Raumer a. a. O. S. 151, Anm.

[2] *Cobbet's Parliamentary History, Vol. III,* S. 1461. ff. Bes. 1468 f.

[3] Lingard, engl. Gesch.. Uebersetz., B. 10, S. 337.

der einzelnen Gemeinde auf, verwarfen, in Sachen der Religion, jedes zwingende Ansehen, erklärten jeden Gottesdienst, wenn er erzwungen sey, für widerrechtlich, weil er den Gewissen Gewalt anthue und zur Sünde führe, und forderten für jeden Einzelnen ein unbeschränktes Recht der Selbstbestimmung in Sachen der Religion. Ist doch jeder Glaubige ein Priester für sich, für sein Haus, für alle Christen, welche, von seiner Predigt ergriffen, ihn für inspirirt halten, und sich mit seinen Gebeten vereinigen. Bei der Predigt, wie in der Schlacht, ist es der Herr allein, der seine Heiligen erwählt und weiht.

Diese Laienpredigten sind der getreue Ausdruck solcher Grundsätze. Die bestehende bischöfliche Kirchenverfassung war aufgelöst, ohne dass es zugleich zu fester Begründung einer neuen kam: Trümmer der alten, und Baustücke der neuen Einrichtung lagen durch einander, der Willkühr einzelner Gemeinden und Individuen war weiter Spielraum gegeben. Man machte sich den Gottesdienst und die Religion, bei starkem religiösem Bedürfniss, jeder auf seine Weise, und suchte die Religion in sich selbst [1]. Soldaten, Handwerker, hatten Orakel, Gesichte und Träume, sprachen ihre Eingebungen aus, und dienten Gott nach ihrer Art. Nicht nur die Geistlichkeit, die Kirchenverfassung, die gottesdienstlichen Handlungen und Gebräuche, sondern auch die Bibel selbst wurde, in Vergleich mit den Geistesgaben der erleuchteten Laienprediger heruntergesetzt: dort ein Joch, hier die Freiheit; dort Menschenwerk, hier Gottes Gabe; dort todtes Wesen, hier das Leben; dort der Buchstabe, hier der Geist.

Die merkwürdigsten Vertreter dieser Gesinnung sind die Quäker, zumal da sie sich zu einer kirchlichen Gemeinschaft

[1] Diess spricht sich selbst in Namen von Sekten aus, z. B. in dem Namen *Seekers*, eine Sekte, welche das bestehende Dogma in Frage stellten, und die Religion erst suchten, ebenso in dem Namen der schon in jener Zeit so genannten *Rationalists*, welche in Kirche und Staat nur das, was ihre Vernunft sprach, gelten liessen. In den *State-papers* von Clarendon Bd. II, S. *XL.* des Anhangs sagt ein Schreiben vom 14. Okt. 1646: *There is a new sect sprung up among them (Presbyterians and Independents) and these are the Rationalists; and what their reason dictates them in Church or state stands for good, until they be convinced with better; and that is according as it serves their own turns. There be desperate opinions broached in the House (of Commons); and one moved, that he did not know why the Twelve Articles of the Creed should be imposed upon any man's conscience, that he must of necessity be bound to believe them.*

nach und nach befestigten und sich ein dauerndes Daseyn in der Weise erwarben, dass viele schwärmerische Parteien sich in diese Sekte auflösten.

Zu derselben Zeit, wo das lange Parlament die Pairie abschaffte, und die Leveller ihrem Beruf, Alles zu nivelliren, nachgingen, verbot der Herr dem George Fox, vor irgend Jemand seinen Hut abzunehmen, und gebot ihm, alle Männer und Frauen zu dutzen, sie mochten seyn arm oder reich, gross oder klein. In der Kirche zu Nottingham, in welcher Stadt er Lehrling gewesen war, rief er dem Prediger, der als das feste prophetische Wort die Bibel rühmte, die Worte zu: «o nein, es ist nicht die Schrift, es ist der Geist!» Er durchreiste verschiedene Grafschaften, verkündigte, was in ihm vorgegangen war, und ermahnte die Leute, auf das Wort Gottes in ihrem eigenen Innern zu merken. Er strafte und warnte, forderte Sinnesänderung und Wiedergeburt, Einfalt, Strenge und Ernst. Er nannte die Geistlichen Miethlinge und falsche Propheten, verwarf die Sacramente als geistlose, äusserliche Dinge, die nicht zum wahren Gottesdienst gehören, und suchte eine Gemeinde von Brüdern, von Bekennern des Lichts zu gründen. Der Grund seiner ganzen Lehre war, dass das innere Wort Gottes der Glaubensgrund, der Christus in uns sey. Aus dieser Quelle inneren Lichtes schöpfte er die Lehre, die er predigte. Wenn er vor Gericht gezogen wurde, so behielt er seine Ledermütze auf dem Kopf; gab ihm ein Gerichtsdiener dafür einen Backenstreich, so bot er ihm die andere Wange auch dar. Für die Weigerung, einen Eid zu schwören, so wie für den Mangel an Achtung vor dem Richter wurde er in's Narrenhaus geschickt, um Prügel zu bekommen: er lobte Gott, dankte denen, welche die Züchtigung vollziehen mussten, und fing an, ihnen zu predigen. Eine so ausserordentliche Geduld und Beharrlichkeit gewann ihm stets neue Proselyten. Die Sekte befestigte sich und zählte bald auch Männer von Stand und Bildung, wie William Penn und Robert Barclay, wovon eine Folge die war, dass die Eigenthümlichkeiten der Sekte begrifflich aufgefasst und wissenschaftlich ausgesprochen wurden.

Auf den Lehrbegriff der Quäker, wie er in ROBERT BARCLAY seinen klassischen Sprecher gefunden hat, nehmen wir der Verwandtschaft wegen, welche zwischen ihm und dem Deismus stattfindet, Rücksicht. Auf den ersten Anblick scheint Barclay sich auf einen den Deismus geradezu entgegengesetzten

Standpunkt zu stellen, wenn er ausruft: was braucht man unsere verdorbene und fleischliche Vernunft zu erheben, als ob sie unsere Führerin in geistlichen Dingen wäre, wie Einige thun![1] oder wenn er den erlaubten Gebrauch der Vernunft, der *rationalis et naturalis proprietas*, auf das Gebiet des Natürlichen und Weltlichen beschränkt, und das innere Licht, im Gegensatz gegen die *proprietas naturalis*, als den Führer in geistlichen Dingen anerkennt. Es ist wahr, die Grundlage des Systems, der «Geist, das innere Licht, der Christus in uns» wird als etwas Uebernatürliches gefasst. Allein schon das, dass alle äussere Auktorität nur einen sekundären Werth bekommt, ist ein merkwürdiger Grundsatz. «Das Zeugniss des Geistes ist es, wodurch die wahre Erkenntniss Gottes bisher geoffenbart worden ist, gegenwärtig geoffenbart wird und einzig und allein geoffenbart werden kann.» (Thesis 2.) Aus dieser Offenbarung des Geistes Gottes ist erst die Schrift selbst hervorgegangen, und eben desshalb, weil sie nicht die Quelle selbst ist, kann sie auch nur für eine dem Geist untergeordnete, nicht für die angemessene Norm ersten Rangs, und Regel des Glaubens und Lebens gelten (Thesis 3). Die Schrift wird, als äusserer Buchstabe, mit der Tradition auf Eine Linie gestellt, und es wird namentlich geltend gemacht, dass die Schrift, durch Verschiedenheit der Lesarten, Ungewissheit der Uebersetzungen, Unvereinbarkeit einzelner Stellen unter einander, z. B. Alttestamentlicher Citate im N. T. u. dergl. Zweifel genug erzeuge, während die Offenbarung des Geistes uns von allen Schwierigkeiten in Betreff der Schrift befreie.

Um die Anwendung des allgemeinen Grundsatzes zu zeigen, so wird die Erlösung durch Christus bei Barclay in einem so umfassenden Sinne genommen, dass er sagt: Christus hat für alle den Tod geschmeckt; die Wohlthat seines Opfers erstreckt sich nicht blos auf diejenigen, welche ein bestimmtes äusseres Wissen von seinem Tod und Leiden haben, sondern auch auf diejenigen, welche von der Wohlthat dieses Wissens durch einen unvermeidlichen Zufall ausgeschlossen sind. Diese werden nämlich, obwohl sie der Geschichte unkundig sind, des Geheimnisses seines Todes theilhaftig, wenn sie seinem Lichte folgen, das in ihre Herzen hineinleuchtet. Sie fühlen, dass sie durch seine geheimen Kräfte und Berührungen vom Bösen zum

[1] *Roberti Barclaii Theologiae vere christianae Apologia. Amstelod. 1676.* S. 21. 87 f.

Guten gewendet und angewiesen werden, dasjenige Anderen nicht zu thun, wovon sie nicht wollen, dass es ihnen gethan werde; denn darin ist ja, wie Christus selbst versichert, Alles enthalten (Thes. 6.). Erkannte doch Fox selbst schon im Jahr 1648 durch eine Offenbarung, dass jeder Mensch durch das göttliche Licht erleuchtet werde, dass Gott allen Menschen ein Maass seines Geistes verliehen habe, und dass sie dadurch wirklich dahin gelangen können, dem Herrn zu dienen und ihn anzubeten.[1] Um keinen Zweifel darüber übrig zu lassen, sagt Barclay von den Heiden ausdrücklich: «durch dieses innere Licht waren die meisten der griechischen Philosophen sich des Schadens bewusst, der durch Adam gekommen ist, ob sie gleich die äussere Geschichte nicht kannten. Einige sagten, es seyen der Seele die Flügel beschnitten oder herausgerissen worden, so dass sie sich nicht zu Gott aufschwingen könne. Auch Jesum Christum kannten sie innerlich, wiewohl nicht unter diesem Namen.»[2] Dieses innere Licht ist «das katholische und evangelische Prinzip, in welchem und durch welches das Heil Christi Allen dargeboten wird, den Juden und Griechen, den Türken, Scythen und Barbaren, von welcher Nation oder welchem Geschlecht sie seyn mögen.»[3]

Die vorherrschend sittliche Betrachtung der Religion nicht weniger, als das «katholische Prinzip, wodurch das christliche Heil Allen mitgetheilt wird», erinnert an Herbert, namentlich an die *veritates catholicae*, welche er aus dem Chaos religiöser Ansichten als die Seele der Wahrheit herauszufinden weiss. Der Unterschied ist nur dieser, dass der Quäker sich von dem innern Licht unwillkürlich in einzelnen Berührungen (*contactus*) erleuchtet fühlt, dass der Seelenzustand ein Warten und Lauschen, ein leidendes Sichhingeben ist, während das natürliche Licht des Deisten die freie Selbstthätigkeit erfordert, um hell zu leuchten; Herbert entwickelt und forscht, denkt und reflektirt. Indessen neigen sich doch beide, der Deist und der Quäker einander auch wieder zu. Auch Herbert ruft ja, wie wir wissen, den «Geber aller inneren Erleuchtung» an. Schon

[1] William Sewel, die Gesch. von dem Ursprung, Zunahme und Fortgang des christlichen Volks, so Quäker genennet werden, u. s. w. Uebers. 1742. S. 17.

[2] *Theologiae vere chr. Apol.* S. 118 f. vergl. S. 88, wo gesagt ist, dass den Sokrates das Licht Christi in ihm von der Nichtigkeit der heidnischen Götter überzeugt habe.

[3] a. a. O. S. 121.

dadurch milderte sich der gespannte Gegensatz der Selbstthätigkeit und der Empfänglichkeit — denn auf diesen subjektiven Gegensatz ist der objektive des Natürlichen und Uebernatürlichen zurückzuführen. Auf der andern Seite aber mildert sich die Strenge des Gegensatzes, wenn wir auf den Schluss der zweiten Thesis in Barclay's Apologie achten. Es heisst dort: die innere Offenbarung und Erleuchtung ist etwas durch sich selbst Evidentes und Klares, das einen gesunden Verstand zur Beistimmung nöthigt und mit unüberwindlicher Kraft bewegt und lenkt so gut als die allgemeinen Grundsätze natürlicher Wahrheiten.[1] — Das stimmt vollkommen zu der Behauptung Herbert's, dass die religiösen Grundwahrheiten in jedem gesunden Geist durch göttliche Einrichtung vorhanden sind als Wahrheiten, welchen man die Anerkennung nicht versagen kann. Jedenfalls sobald sich der Quäker darüber klar zu werden sucht, wie denn die innere Offenbarung Christi da, wo gar kein zeitlicher oder geschichtlicher Zusammenhang mit der thatsächlichen Erscheinung Christi stattfindet, zu denken seyn möchte, muss er darauf geführt werden, seine Erkenntnissquelle mit dem, was der Deist das natürliche Licht nennt, zusammenfallen zu lassen. Man wird etwa die Wendung nehmen müssen, dass man sagt: das innere Licht ist bei Menschen, welche ausserhalb des Kreises geschichtlicher Wirkung Christi und der Christenheit stehen, dennoch insofern «Christus in ihnen» als, vermöge der wesentlichen Gleichheit des menschlichen Geschlechtes mit sich selbst, in Allen dasjenige als Keim angelegt ist, was in Christus auf eigenthümliche und vollkommene Weise wirklich geworden ist. Auch fehlt es in der That nicht an Aeusserungen, wodurch wir diese Auffassung beurkunden können. Es wird ausdrücklich gesagt,: «Christus wohnt in uns nicht unmittelbarer, sondern nur mittelbarer Weise, wie er in dem Samen ist, der in uns liegt, während er, nämlich der ewige Logos, der bei Gott war, selbst Gott war und in jenem heiligen Menschen (Jesus) unmittelbarer Weise wohnte. Wie die Seele auf ganz andere und unmittelbare Weise im Kopf und im Herzen ist, als in den Armen und Füssen, so wohnte auch Gott auf andere Weise in dem Menschen Jesus Christus, als

[1] *non minus quam principia communia veritatum naturalium (cujusmodi sunt, Totum est majus sua parte etc.) movent flectuntque animum ad assensum naturalem.*

in uns.»[1] Diese Stelle begünstigt zwar nicht die Ansicht, dass nach den Quäkern die äussere Geschichte des historischen Christus nur ein bildlicher Reflex, eine Allegorie dessen sey, was an sich in der geistigen Natur des Menschen liegt, und wir haben keinen Grund, die bestimmte Erklärung Lügen zu strafen, welche unserer Stelle unmittelbar vorhergeht, dass man die Realität der Existenz Jesu Christi keineswegs aufhebe.[2] Allein das ist in obiger Stelle doch unverkennbar ausgesagt, dass dasselbe göttliche Wort (Logos) oder Licht, welches in Jesu Christo unmittelbarer Weise gewohnt habe, in allen Menschen auch vorhanden sey, jedoch in mittelbarer Weise, nur als Anlage und Keim (*semen*). Wesentlich ist immerhin, dass das Wissen um die äussere Geschichte des historischen Christus, der geschichtliche Zusammenhang mit der Offenbarung, so wie dass alle Schrift und Ueberlieferung nicht für schlechthin nothwendig zum Heil, d. h. zur Religion, angesehen wird. Sodann müssen wir uns noch daran erinnern, dass die Quäker alles Ceremonienwesen verwerfen, das blosse Glauben und Bekennen, gegenüber der *realis sanctitas*, die *verba* gegenüber den *opera* herabsetzen, d. h. die Religion als etwas wesentlich sittliches, praktisches fassen, ganz entsprechend der vorherrschend ethischen Richtung des Deismus.

Sehen wir zurück auf die Bewegungen, Parteien und Sekten in England in der Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts, so finden wir, abgesehen von der Einheit des Kirchlichen mit dem Politischen, dass sie eine stetige Reihe bilden, welche durch die gemeinsame Richtung auf religiöse Selbstständigkeit und Freiheit verbunden ist. Es stellt sich in diesen Parteien stufenweise eine immer kühnere, selbstbewusstere, concentrirtere Selbstständigkeit des Geistes dar, die zwar durchweg eine schwärmerische, zum Theil fanatische, Farbe hat, aber nicht ohne Zeichen davon, dass diese auch abgestreift werden kann.

[1] *Barcl. Apol.* S. 83.

[2] *Neque praesentis ejus (Jesu Christi, ex Maria Virgine nati) existentiae realitatem destruimus, sicut quidam nos falso calumniati sunt.*

Zweites Kapitel.

Leben und Schriften des Thomas Hobbes.

Jene Umwälzung, welche zugleich politisch und kirchlich war, zugleich reell und ideell, indem sie die bestehende Ordnung in Kirche und Staat stürzte und die bestehenden Ansichten umgestaltete, drückt sich in einem System aus, das von grosser geschichtlicher Bedeutung ist — in dem System von HOBBES. Dieses ist nämlich durch und durch ein Kind seiner Zeit, ein Kind jener Umwälzung.[1] Es vereinigt in sich Kirchliches und Politisches, Religiöses und Sittliches, tiefsinnendes Forschen und praktische Abzweckung ebenso innig, als die englische Revolution[2] selbst. Wie in dem Verlauf der Revolution die Anfangs nur auf der Oberfläche spielenden Wellen durch Stoss und Gegenstoss zu immer stärkeren Wogen anwuchsen, wie die Aufregung des ganzen Lebenselements immer tiefer gieng und endlich bis auf den Grund des socialen Lebens hinabdrang: so sehen wir auch bei Hobbes, dessen Hauptwerk

[1] E. L. Bulwer betrachtet mit völligem Unrecht die Hobbes'sche Philosophie als Abdruck und «sittlichen Spiegel» der Reaktion des Zeitraums der Restauration. *England and the Englisch B. IV, ch.* 6. Sowohl äussere als innere Gründe sprechen gegen diese Ansicht. Die Widerlegung derselben liegt in der folgenden positiven Entwicklung des Verhältnisses von Hobbes zu der republikanischen Revolution.

[2] Mit **Revolution** bezeichnen die Engländer selbst gewöhnlich nur die Epoche von 1688 und 1689, doch nennen sie hie und da die Epoche, welche Karl I. stürzte, die *republican revolution*; wir folgen dem Sprachgebrauch von Guizot, weil in der That die Epoche von 1640 ff. den Namen einer Umwälzung mehr verdient, als die von 1689, welche in Verhältniss zu jener doch nur zweiter Grösse, und, in gewissem Sinn, Wiederholung der ersten ist.

nach dem ersten, entscheidungsvollsten Zeitraum der Revolution erschien, die Forschung unaufgehalten bis auf die tiefsten Gründe und auf die letzten Principien der geselligen Ordnung, der Kirche wie des Staats, des Glaubens wie des Wissens, zurückgehen.

Die Geburt des Thomas Hobbes zu Malmesbury in Südengland (Grafschaft Vill), wo sein Vater Prediger war, fällt in das für sein Vaterland entscheidungsvolle Jahr 1588, wo die Armade Philipp's II. England bedrohte. Die Schreckensnachricht über die Rüstungen auf der Pyrenäischen Halbinsel führten die zu frühe Entbindung seiner Mutter, am fünften April, herbei. Daher die schwache Gesundheit des Kindes, die indessen, durch zweckmässige Uebung und regelmässige Lebensweise so sehr gestärkt wurde, dass Thomas das 92te Jahr erlebte, indem er erst im Dec. 1679 starb. Der Knabe zeigte sich als frühreifes Talent: er übersetzte, noch ehe er die Schule von Malmesbury verliess, die Medea des Euripides metrisch ins Lateinische, und in seinem fünfzehnten Jahr, dem Todesjahr der Königin Elisabeth (1603), bezog er die Universität Oxford. Nachdem er fünf Jahre daselbst zugebracht hatte, unter dem Studium der herkömmlichen Aristotelischen Logik und Physik, verliess er Oxford mit dem akademischen Grad eines *Batchelor of Arts.* William Cavendish, Baron von Hardwich, später zum Grafen von Devonshire erhoben, berief ihn zu sich, um den Unterricht und die Leitung seines ältesten Sohns zu übernehmen; von dieser Zeit an blieb Hobbes lebenslänglich in vertrautem Verhältniss mit dem Haus Devonshire, das sehr loyal gesinnt war und namentlich beim Ausbruch der Bürgerkriege Karl I. getreu blieb.

Eine Reise durch Frankreich und Italien, die Hobbes nach einiger Zeit mit seinem Zögling machte, mochte viel dazu beitragen, dass ihm — was bald nach der Rückkehr sich aussprach — die herrschende scholastische Philosophie, als in sich grundlos und als unpraktisch, verdächtig wurde. Desto eifriger studirte er jetzt die Alten, namentlich die Geschichtschreiber. In dieser Zeit, welche für die Gestaltung seiner eigenthümlichen Ueberzeugung bedeutungsvoll war, wurde er bei Francis Bacon eingeführt, der sich, besonders zu seiner eigenen Unterstützung bei gelehrten Arbeiten, mit wissenschaftlichen Männern umgab. Bei dieser Gelegenheit wurde er auch mit Edward Herbert bekannt und schloss sich der reformatorischen

Richtung dieser Männer, die sich in der Opposition gegen die scholastische Philosophie vereinigten, entschieden an. Die erste Arbeit, mit welcher er als Schriftsteller auftrat (1628), eine englische Uebersetzung des Thucydides,[1] nebst einer Abhandlung über Leben und Schriften desselben, mit geographischen Karten, war eine gemeinsame Frucht seiner klassischen Studien und seiner Vaterlandsliebe, indem er, den sich bereits bemerklich machenden Gährungen gegenüber, die thatsächlichen Folgen der Demokratie im Spiegel jenes grossen Geschichtschreibers seinen Volksgenossen vorhalten wollte.

Unterdessen hatte er seinen Gönner, den Grafen Devonshire (1626) und zwei Jahre darauf, auch seinen gewesenen Zögling und Gesellschafter, den ältesten Sohn des Hauses, verloren. Er reiste nun, zur Zerstreuung, mit einem andern jungen Britten von vornehmer Abkunft, Clifton, zum zweitenmal nach Frankreich und Italien (1629); eine Reise, auf welcher er sich besonders mathematischen Studien gewidmet, und den Gedanken ergriffen zu haben scheint, die mathematische Methode zur Reform der Philosophie anzuwenden.

Nach seiner Rückkehr wurde er wieder in die Familie Devonshire gezogen (1631), als Erzieher eines jüngeren Sohns; auch diesen begleitete er später nach Frankreich (1634), und auf dieser dritten Reise kam er mit Marie Mersenne und Pierre Gassendi in Paris, und mit Galileo Galilei in Pisa in ein vertrautes Freundschaftsverhältniss, indem er an den neubelebten naturwissenschaftlichen Forschungen eifrigen Antheil nahm. Es lässt sich somit ziemlich nachweisen, was für einen Beitrag zur Ausbildung der Richtung, die Hobbes nahm, jede dieser drei Reisen gegeben hat.

Als er in das Vaterland zurückkam (1637) waren die innern Zerwürfnisse schon um so viel weiter gediehen, dass bereits ein Bürgerkrieg sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit voraussehen liess. Hobbes stellte sich in seiner Gesinnung den auftauchenden demokratischen Richtungen entschieden entgegen, indem seine persönliche Neigung für ungestörte Musse, und die Ergebnisse seiner Menschenkenntniss und seines philosophischen Denkens in dieser Richtung zusammenstimmten. Als nun im Parlament (1640) der Gang, welchen die Sachen nehmen würden, sich verrieth, hielt Hobbes für gut, seiner persönlichen Sicherheit und seiner Musse wegen, sich selbst zu

[1] Dieselbe ist vor einigen Jahren neu aufgelegt worden.

verbannen, und begab sich wieder nach Paris, in den Umgang seiner Freunde. Mersenne, welcher den Mittelpunkt der gelehrten Welt bildete, machte ihn auch mit Des Cartes bekannt, und bat ihn namentlich um sein Urtheil über die *Meditationes de prima philosophia*, die Des Cartes ihm zugeschickt hatte, um die Ansichten der Gelehrten darüber zu erfahren. Hobbes schrieb seine Gedanken darüber nieder, und Mersenne schickte sie dem Cartesius nach Holland. Dieser antwortete zwar auf die Einwendungen, wich aber später jedem Streit mit Hobbes sorgfältig aus.

Auch Karl, Prinz von Wales, hielt sich zu derselben Zeit in Paris auf, und Hobbes wurde ihm als Lehrer der Philosophie und Mathematik empfohlen. Während er Lehrer des Prinzen (später Karl II.) war, schrieb er seine Gedanken über Recht und Staat nieder, und liess das Buch *De cive*, jedoch nur in wenigen Exemplaren, für seine Freunde drucken (1642); erst fünf Jahre später, nachdem es noch einmal überarbeitet und ausgefeilt war, kam es in der jetzigen Gestalt in Holland heraus. Eine erweiterte, vollständige und systematische Darstellung seines Systems ist der «Leviathan.» Diese zwei Schriften sind es, durch welche Hobbes berühmt und berüchtigt geworden ist.

Während seines Aufenthalts zu Paris erkrankte Hobbes einmal gefährlich an einem Fieber, und Mersenne, der ein Mitglied des Ordens der Minimen war, redete dem Kranken von der Macht der römischen Kirche, Sünden zu vergeben. Allein Hobbes gab ihm zur Antwort: «Mein Vater, das habe ich Alles längst mit mir selbst überlegt, das Gleiche wieder zu überlegen muss beschwerlich fallen. — Weisst Du mir von angenehmeren Dingen zu sagen? Wann hasst Du Gassendi das letzte Mal gesehen?» Er liess sich das Abendmahl nach dem Ritus der anglikanischen Kirche geben, genas aber wider Aller Erwarten.

Da er durch die in seinen Schriften ausgesprochenen Grundsätze den Theologen in der Umgebung Karl's als Bestreiter der reinen Lehre, den Hofleuten als versteckter Feind des königlichen Interesses und Freund Cromwell's verdächtig wurde, so wurde er von Hof verwiesen und begab sich, gegen das Jahr 1553, nach England zurück. Hier ereignete es sich, dass Cromwell, aus Wohlgefallen an den im Leviathan entwickelten Grundsätzen, ihm eine Staatssekretärsstelle darbot, die Hobbes übrigens ablehnte. Er lebte zurückgezogen, anfangs in London,

im Umgang mit dem berühmten Arzt Harvey, dem Entdecker des Blutumlaufs, mit dem gelehrten Selden, den Grotius *Gloria Britanniae* genannt hat, und mit dem Dichter Abraham Cowley. Später erhielt er im Hause Devonshire Musse, um sich seinen gelehrten Arbeiten zu widmen.

Als im Jahr 1660 Karl II. als König nach England zurückkehrte, reiste Hobbes vom Land nach London und sah dem festlichen Einzug des Königs von Salisburyhouse herab zu. Karl erblickte seinen ehemaligen Lehrer, liess ihn herabrufen, bot ihm die Hand zum Kuss, erkundigte sich freundlich nach seinem Befinden und nahm ihn völlig wieder zu Gnaden an. Zurückgezogen vom öffentlichen Leben wurde er bis zu seinem, am 4. Dec. 1679 erfolgten Tode blos durch gelehrte Streitigkeiten in seiner Musse gestört.

Die Stellung, welche Thomas Hobbes in der Geschichte der geistigen Richtungen und Strebungen der neueren Zeit einnimmt, ist diese: er war, indem er die Opposition gegen die scholastische Philosophie, welche Bacon begonnen hatte, kräftig fortsetzte, zwar der Erste, welcher den Empirismus in aller Strenge und Folgerichtigkeit aufstellte; aber eben in seiner durchdringend scharfen und selbstständigen Analyse war es begründet, dass er theils durch seine Verneinungen den Geist zur Vertiefung in sich und zur Rettung seines absoluten Gehalts kräftig reizte, theils in seinen bejahenden Ergebnissen spekulative Blicke that, die seiner Zeit unendlich weit vorzugreifen scheinen. Seine religiöse Anschauung ist ebenso originell, als seine philosophische Richtung überhaupt. Er ist ein gewaltiger Stein des Anstosses geworden für die Religionsansicht, wie für die Theorie des Rechts und Staats, die bei ihm untrennbar Eins sind.

Für die Darstellung seiner philosophisch-theologischen Ansicht, oder — wie man den Kern seiner Philosophie nach Spinoza's *tractatus theologico-politicus*, der manche Verwandtschaft darbietet, nennen kann — seines theologisch politischen Systems, muss als eigentliche Quelle der Leviathan dienen, worin die Prinzipien auf's vollständigste und schärfste ausgeprägt sind.[1] Die Schrift *De cive* ist nur als Parallele beizuziehen.

[1] *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth ecclesiasticall and civill. By Th. Hobbes of Malmesbury. Lond. 1651. Fol.* — Gegenwärtig giebt das bekannte Parlamentsmitglied, *Sir William Molesworth*, die gesammten Werke von Hobbes neu heraus. — Die lateinische Uebersetzung in der Amsterdamer Quartausgabe der *Opera omnia*, von 1668, drückt den Sinn hie und da

Der Name Leviathan hat keineswegs, wie man meinen könnte, einen schlimmen Sinn; er soll weder der menschlichen Natur an sich, noch der Demokratie einen Mackel anhängen,[1] vielmehr versteht Hobbes unter diesem, aus Hiob entlehnten[2] Namen allegorisch den Staat, als gegliedertes lebendiges Gemeinwesen von riesenmässiger Kraft. Er geht nämlich davon aus, die Natur werde durch menschliche Kunst nachgeahmt, unter Anderem auch darin, dass man ein lebendes Wesen künstlich nachmache, ja selbst das ausgezeichnetste Werk der Natur, das vernünftige Wesen, der Mensch, werde durch Kunst nachgebildet. Der grosse Leviathan, der Staat, sey nichts anderes, als ein künstlicher Mensch, freilich von grösserer Statur und Kraft als der natürliche Mensch, auf dessen Schutz und Vertheidigung es dabei abgesehen sey.

Das Werk besteht aus vier Büchern: das erste, «vom Menschen,» enthält die allgemeine, philosophische Grundlegung; das zweite, «vom Gemeinwesen,» entwickelt die Prinzipien, das Werden und die Gliederung der bürgerlichen Gesellschaft; das dritte, «von einem christlichen Gemeinwesen,» behandelt die religiösen Angelegenheiten, namentlich das Verhältniss der Kirche zum Staat; das vierte, «vom Reich der Finsterniss,» an Umfang ungleich kleiner, als die drei ersten, ist ein gegen Aberglauben und Afterphilosophie gerichteter Anhang. Im Grossen und Ganzen ist, wie man sieht, Ordnung, Methode und natürlicher Fortschritt. Im Einzelnen wird man oft hin und her geführt, findet Wiederholungen, kurz es geht etwas unmethodisch zu.

unrichtig aus, und sonst fehlt es wenigstens an der Schärfe und pikanten Ausdrucksweise des Originals.

[1] *Bruckeri Hist. critica philosophiae IV.*, 1. S. 157: unter „Leviathan" sey die *potentia populi incondita* verstanden, im Gegensatz gegen die *regia potestas sive imperium absolutum.* — Anders *Shaftesbury characteristicks 1714.* B. II. S. 319: *Transformers of human Nature, who considering it abstractedly and apart from Government or Society, represent it under monstrous Visages of Dragons, Leviathans, and I. Know not what devouring creatures.* Vergl. Schlosser im Archiv B. 2, S. 10.

[2] Hiob Kap. 41, V. 25 f.:

> Nichts auf dem Staub kann ihn beherrschen,
> ihn der geschaffen ist zum Nichtverzagen:
> auf alles Hohe siehet er nieder,
> er König über alle stolzen Thiere.

Drittes Kapitel.

Das System von Thomas Hobbes.

1. Ueber Philosophie und Erkenntniss überhaupt.

Philosophie ist, nach Hobbes, nichts anderes, als dasjenige Wissen, welches erworben wird durch Schliessen aus der Entstehungsweise einer Sache auf ihre Eigenschaften, oder aus den Eigenschaften auf eine mögliche Entstehungsweise der Sache, mit dem Zweck, im Stand zu seyn, so weit Stoff und menschliche Kraft es erlauben, solche Wirkungen hervorzubringen, wie das menschliche Leben sie erfordert.[1] Folglich ist, was man durch übernatürliche Offenbarung, durch das Ansehen von Büchern und dergleichen weiss, nicht Philosophie. Und das, was als Philosophie auf den Universitäten getrieben wird, und von da aus in die Kirche eingedrungen ist, das ist eine theils von Aristoteles herrührende, theils von Verstandesblindheit ausgegangene leere Philosophie. Diese spricht von «abstrakten Wesenheiten,» von «substanziellen Formen,» setzt statt der Ursachen natürlicher Erzeugnisse ihre eigene Unwissenheit, nur verkleidet, in anderen Worten, z. B. «verborgene Qualitäten» und sofort. Ferner sind die Schriften der Scholastiker (*School-Divines*) grösstentheils nichts anderes, als bedeutungslose Reihen von fremden und barbarischen Worten, oder von Worten, die in einer anderen Bedeutung genommen sind, als in der, welche der gewöhnliche lateinische Sprachgebrauch erlaubt. Man mache nur den Versuch, ob man einen

[1] *Leviathan ch. 46.* S. 367.

Scholastiker in eine der modernen Sprachen, wie Französisch, Englisch, oder sonst eine reiche Sprache, übersetzen kann. Was aber in den meisten von diesen sich nicht verständlich machen lässt, das ist auch im Latein nicht verständlich.[1]

Diess die negative Seite; die positive Ergänzung dazu liegt in Folgendem.

Hobbes leitet alles Wissen und Denken von der sinnlichen Erkenntniss ab: der Ursprung aller Gedanken ist Sinnesempfindung, d. h. eine durch die Bewegung und die Einwirkung eines Körpers ausser uns auf unser Organ hervorgerufene Einbildung (*Fancy, phantasma*) von einer bestimmten Qualität äusserer Körper. Die philosophischen Schulen auf allen Universitäten der Christenheit leiten die sinnliche Empfindung von einer *species visibilis, audibilis* ab, die vom Objekt aus- und in das Sinnorgan eingehe. Das gehört auch zu der sinnlosen Redeweise (*insignificant speech*), die überhaupt auf den Universitäten herrschend ist.[2]

Imagination (Vorstellung) ist nur abnehmende Sinnesempfindung, indem die in den Organen bewirkte Bewegung fortdauert. Einbildung (oder Vorstellung) und Erinnerung sind Eins und Dasselbe. Einbildungen im Schlaf sind Träume. Durch die Unfähigkeit, Träume und andere starke Einbildungen von Wahrnehmungen und sinnlichen Empfindungen zu unterscheiden, ist der grösste Theil der Religion der Heiden in vergangener Zeit entstanden, wenn man z. B. Satyre, Faunen, Nymphen u. dergl. verehrte; ebenso noch heut zu Tage der Wahnglaube ungebildeter Leute an Feen, Geister und Gespenster. Würde diese abergläubische Furcht hinweggenommen, und mit ihr Prophezeihungen aus Träumen, falsche Wahrsagereien und manche andere davon abhängige Dinge, wodurch schlaue, ehrgeizige Leute das einfältige Volk betrügen, so würden die Menschen viel geeigneter seyn für bürgerlichen Gehorsam, als sie es sind.[3]

Die Vorstellung, welche durch Worte oder andere freigewählte Zeichen erweckt wird, ist das was wir Verstand nennen. Aus dem Geben und Verbinden von Namen besteht

[1] a. a. O. ch. 46, S. 379. — Jedenfalls eine richtigere Regel als die umgekehrte, dass eine Philosophie, die man nicht in gutes Latein übersetzen könne, keinen wirklichen Wahrheitsgehalt habe.

[2] a. a. O. ch. 1.

[3] ch. 2.

die Sprache. Indessen sind Worte für weise Menschen nichts weiter als Spielmarken, mit denen sie rechnen; bei Narren freilich gelten sie als Geldmünzen, diese schreiben ihnen einen Werth zu vermöge der Auktorität eines Aristoteles, Cicero, Thomas u. s. w. [1] Nun giebt es bedeutungslose Töne von zwei Arten: erstens neue Worte, deren Bedeutung noch nicht durch Definition erklärt ist; zweitens Namen, welche aus einander widersprechenden Namen zusammengesetzt sind, z. B. unkörperliche Substanz, inspirirte Tugend. [2]

Vernunft, als ein Vermögen des Geistes, ist nur ein Berechnen d. h. Addiren oder Subtrahiren der Folge (*consequence*) von Gattungsnamen, über die man zum Behuf der Bezeichnung gewisser Gedanken übereingekommen ist. Durch Addition zweier Namen entsteht eine Aussage (Urtheil), durch Addition zweier Aussagen ein Schluss, durch Addition vieler Schlüsse ein Beweis. Von der Summe, d. h. dem Schlusssatz eines Syllogismus, subtrahirt man einen Vordersatz, um den andern zu finden. Politische Schriftsteller addiren Verträge, um die Pflichten der Menschen zu finden. [3]

Hobbes erkennt kein Denken an ausser dem berechnenden Verstand und keinen Stoff des Denkens ausser dem durch die Sinne gegebenen. Durch den Verstand, d. h. durch die Reflexion entspringt aus der Grundlage des sinnlichen Empfindens alles Wissen. Aber die Bedingung des ächten Wissens ist Freiheit von aller Auktorität. Wenn von vornherein alle Begriffe klar und bestimmt definirt werden und im Process des Denkens kein Rechnungsfehler gemacht wird, so muss man, nach Hobbes, zur Wahrheit gelangen. Eben weil das wissenschaftliche Denken als äusserliche Operation, als ein Rechnen angesehen wird, muss natürlich die Mathematik als Urbild vollendeter Wissenschaftlichkeit gelten. [4]

[1] a. a. O. ch. 2. vergl. das Bacon'sche: *Verba notionum tesserae sunt. Nov. Org. 1., 14.*

[2] *Leviath. ch. 4.* — vergl. *Bacon N. O. 1., 60: Idola, quae per verba intellectui imponuntur, duorum generum sunt: aut enim sunt rerum nomina quae non sunt* (z. B. *fortuna*), *aut sunt nomina rerum, quae sunt, sed confuse terminata.*

[3] *Leviath. ch. 5,* S. 18. vergl. c. 7, S. 30 f.

[4] a. a. O. ch. 4., S. 15: *Geometry (which is the only science that it has pleased God hitherto to bestow on mankind) etc.* — Vergl. *Bacon N. O. 1, 59: a verbis et nominibus (ex more et prudentia mathematicorum) incipere consultius foret (sc. in disputationibus), easque per definitiones in ordinem redigere.*

Diess sind die Grundzüge der Hobbes'schen Erkenntnisstheorie und Methodenlehre. Er selbst verfährt, seinem Grundsatz getreu, so, dass er es sich nie erlässt, von einem wissenschaftlichen Ausdruck, den er gebraucht, eine bestimmte Erklärung zu geben, an die er sich in der Folge hält. Der aristotelisch-scholastischen Methode gegenüber, die ihm als bodenlose Idealität erscheint, ist es ihm stets um einen gesunden und tüchtigen Gedankenkern im festen Grund und Boden zu thun. Damit hängt zusammen, dass er scholastische Kunstausdrücke und überhaupt Fremdwörter möglichst vermeidet, und dagegen Ausdrücke seiner Muttersprache wählt, indem er von der Ueberzeugung ausgeht, die Unklarheit, Inhaltslosigkeit und wohl auch der innere Widerspruch eines Begriffs, verstecke sich bei herkömmlichen Ausdrücken der gelehrten Sprache weit leichter, als bei Wörtern der Nationalsprache. Es ist das die nothwendige Folge einer auf radikale Reform der Wissenschaften ausgehenden Richtung: bei der Identität von Wort und Gedanke muss mit dem Gedankensystem auch die Terminologie umgestossen und von Grund aus neu aufgebaut werden. Zugleich ist diese Opposition gegen die über die Nationalsprachen übergreifende Schulsprache des Mittelalters nicht ohne Zusammenhang mit der Opposition gegen die über die Nationalkirchen übergreifende allgemeine Kirche (s. unten). Beide Erscheinungen sind parallele Symptome der sich in ihrer Selbstständigkeit erfassenden Volksthümlichkeit, und gehören als solche wesentlich der modernen Zeit an.

Um von diesem Gebiet der Methode und der Form auf das des Stoffs überzugehen, so ist nach diesen Prinzipien Alles, was wir uns vorstellen, endlich. Es giebt keine Idee, keinen Begriff von Etwas, das wir unendlich nennen; sagen wir von Etwas, es sey unendlich, so deuten wir damit bloss an, dass wir nicht im Stande sind, die Enden und Grenzen des genannten Dings uns vorzustellen. Demgemäss wird auch der Name Gott nicht gebraucht, damit wir ihn uns vorstellen (denn er ist unbegreiflich, und seine Macht und Grösse sind nicht vorstellbar), sondern damit wir ihn verehren.[1] Doch nicht nur endlich, sondern auch körperlich ist jeder Gegenstand unseres Wissens, und umgekehrt ist Gegenstand der Philosophie jeder Körper, d. h. Alles, was eine Entstehung oder Eigenschaft

[1] *Leviath. ch. 3*, S. 11. ff.

hat. Da es nun zwei Gattungen von Körpern giebt, natürliche und künstliche, d. h. durch den Willen des Menschen gemachte, so theilt sich die Philosophie, abgesehen von der Methodenlehre oder Logik, in Philosophie der Natur und Philosophie des Staats, d. h. des künstlichen Körpers.[1] Hiebei ist übrigens unter Staat das umfassende Gemeinwesen verstanden, wozu auch die Kirche schon mit gehört, jedoch so, dass Staat und Kirche für die Betrachtung getrennt werden können. Die Physik interessirt uns hier nicht. Wir gehen zu der Philosophie des Staats über.

2. *Ethische und Rechtsprinzipien, Naturstand und Staat.*

Die Grundansicht von Hobbes über die praktische Seite des Menschen entspricht seiner Ansicht von der Erkenntnissseite vollkommen: Beide sind gründlich sensualistisch: wie alles Wissen zuletzt von Eindrücken der Gegenstände auf die Sinne ausgeht, so auch alles Wollen und Thun.

«Nach dem Gang der Natur ist sinnliche Empfindung früher, als Begierde; Ursache des Begehrens und Fliehens, der Lust und Unlust, sind die Sinnesgegenstände selbst.[2] Und wie beim Sinne das, was in uns wirklich ist, nur eine Bewegung ist, veranlasst durch die Einwirkung äusserer Gegenstände: so ist, wenn die Wirkung desselben Gegenstandes von dem Auge, Ohr und anderen Organen bis zum Herz fortgepflanzt ist, die wahre Wirkung daselbst ebenfalls eine Bewegung, ein Streben.[3] Diese Bewegung ist eine von innen nach aussen gehende, also eine entsprechende Folge der von aussen gekommenen und nach innen gegangenen Bewegung.

Eine nothwendige Folge dieser Ableitung alles Wollens aus sinnlicher Empfindung und sinnlicher Gegenwirkung, ist folgender wichtige Satz:

Alles, was Gegenstand des Begehrens oder der Sehnsucht eines Menschen ist, das wird von ihm in seinem Theile gut genannt, der Gegenstand seiner Abneigung übel. Diese Worte: gut, übel (böse), verächtlich, sind immer mit Beziehung auf die Person gemeint, die sie braucht, indem nichts an sich und schlechthin so (gut, bös u. s. w.) ist, es auch keine

[1] Vergl. Feuerbach Gesch. der neuen Philosophie, S. 98 f.
[2] *De homine* (geschrieben 1658) cap. 11, 3.
[3] *Leviath.* ch. 6, S. 25.

allgemeine Regel des Guten und Bösen giebt, welche von dem Wesen der Gegenstände selbst genommen werden könnte;[1] d. h. es giebt nur einen relativen und subjektiven Maasstab des Guten. In dem Bisherigen liegt bereits angedeutet, dass das Gewissen nicht etwas Ursprüngliches und Angeborenes seyn kann, sondern ebenfalls von sinnlicher Wahrnehmung und zeitlicher Erfahrung abzuleiten ist. Diess wird auch ausdrücklich gesagt.

«Wenn zwei oder mehr Menschen von Einer und derselben Thatsache wissen, so sagt man, sie seyen Einer des Andern Mitwisser in Beziehung auf dieses Faktum (*they are said to be conscious of it one to another*). Und weil Solche sich am besten dazu eignen, Zeugniss zu geben, Einer von der That des Andern oder eines Dritten, so wurde und wird es stets als eine sehr schlechte That angesehen, wenn irgend Jemand gegen sein Mitwissen[2] spricht, oder einen Andern besticht oder zwingt, diess zu thun. — In der Folge gebrauchte man das gleiche Wort übergetragener Weise für das Wissen um die eigenen geheimen Thaten und Gedanken. Und zuletzt haben vollends Menschen, welche in ihre eigenen neuen Meinungen heftig verliebt waren und dieselben hartnäckig zu behaupten suchten, diesen ihren Meinungen ebenfalls den ehrwürdigen Namen «Gewissen» gegeben, als ob sie wollten, dass es ungesetzlich zu seyn scheine, dieselben zu wechseln oder gegen sie zu sprechen.»[3]

Ein höchstes Gut, das in der Ruhe eines befriedigten Gemüthes bestände, giebt es nicht; denn ein Mensch, dessen Wünsche zu Ende sind, kann eben so wenig ferner leben, als Einer, dessen Empfindungen und Vorstellungen still stehen. Glückseligkeit ist vielmehr ein stetes Fortschreiten des Wunsches von einem Gegenstand zu einem andern. — Im ersten Rang steht, als gemeinsame Meinung aller Menschen, ein stetes und rastloses Verlangen nach Macht und wieder Macht. Der

[1] a. a. O. c. 6, S. 24: *There being nothing simply and absolutely so (sc. good, evil) nor any common Rule of Good and Evil, to be taken from the nature of the objects themselves.* — Vergl. *De cive 12, 1: Actio omnis suâ Naturâ adiaphora.*

[2] *Conscience* das Mitwissen; zugleich: Gewissen; unsere Sprache hat den Doppelsinn nicht, auf welchem hier Alles beruht. Unser „Gewissen“ geht vom Begriff der innern Gewissheit aus.

[3] *Leviath. c. 7,* S. 31.

Grund davon liegt nicht immer darin, dass der Mensch ein intensiveres Vergnügen hofft, als er bereits erreicht hat, sondern darin, dass er die Macht und die Mittel, gut zu leben, die er gegenwärtig besitzt, sich nicht sichern kann, ohne sich mehr Macht zu erwerben.

Sobald sich nun Mehrere in ihrem Streben nach Macht, Ehre, Reichthum kreuzen, so entsteht Eifersucht, Feindschaft, Krieg zwischen ihnen, indem die Menschen theils des Gewinns, theils der Sicherheit, theils der Ehre wegen einander anfeinden. Desshalb befinden sich die Menschen, so lange keine gemeinschaftliche Macht vorhanden ist, welche sie alle in Furcht zu erhalten vermag, in dem Zustand, welcher Krieg genannt wird, und zwar Krieg eines Jeden gegen Jeden. Der Krieg besteht nämlich nicht blos im Akt der thätlichen Befeindung, sondern er ist in jedem Zeitraum vorhanden, wo der Wille, sich zu bekämpfen ausgesprochen ist.[1] — Somit ist der Naturstand als ***bellum omnium contra omnes*** bestimmt.

Die Lage eines Kriegs Aller gegen Alle bringt es mit sich, dass Jeder sich durch seine eigene Vernunft leiten lässt, und da dem Einzelnen Alles ein Mittel werden kann, sein Leben gegen seine Feinde zu schützen, so folgt, dass in dieser Lage Jeder ein Recht auf Alles hat. So lange dieses natürliche Recht eines Jeden auf Alles dauert, kann Niemand sicher seyn, so lange zu leben, als die Natur in der Regel den Menschen gestattet. Von Recht und Unrecht kann da keine Rede seyn. Gewalt und List sind im Krieg die Kardinaltugenden: es giebt kein Eigenthum, kein Mein und Dein. In diesem allgemeinen Kriegszustand können Ackerbau, Gewerbe, Künste, Wissenschaften, Gesellschaft nicht statt finden, dagegen, was das schlimmste ist, beständige Furcht und Gefahr gewaltsamen Todes. Das Leben des Menschen ist auf diese Weise einsam, arm, schmutzig, thierisch und kurz.[2]

Aber eben diese tiefste Stufe der Erniedrigung ist zugleich der Wendepunkt: der Krieg eines Jeden gegen Jeden ist durch die natürliche Beschaffenheit des menschlichen Gemüths nothwendig gegeben; dieser allgemeine Kriegszustand ist aber dem Zweck des menschlichen Lebens, nämlich dem Lebensgenuss, nothwendig widersprechend: ein solches Leben des

[1] a. a. O. c. 11, S. 47. f. c. 13. S. 62.

[2] a. a. O. S. 62. ff.

Menschen ist nicht menschlich, sondern thierisch (*brutish*). Folglich muss dieser Zustand, der ebenso nothwendig ist, als er nothwendig nicht seyn soll, aufgehoben werden.

Es ist allgemeine Regel der Vernunft, Grundgesetz der Natur, nach Frieden zu streben. Davon ist das zweite Gesetz abgeleitet; der Mensch soll bereit seyn, falls Andere es auch sind, seinem Recht auf Alles so weit zu entsagen, als zum Behuf des Friedens nöthig ist; er soll sich mit so viel Freiheit, Andern gegenüber, begnügen, als er Andern, gegenüber von sich selbst, zugestehen mag. Solche gegenseitige Uebertragung von Rechten ist ein Vertrag. Aus diesem Naturgesetz, das uns verpflichtet, einem Andern Rechte zu übertragen, deren Beibehaltung dem Frieden im Weg steht, folgt ein drittes: Verträge, die man geschlossen hat, sollen gehalten werden. Letzteres Gesetz ist die Grundlage der Gerechtigkeit, denn Unrecht ist nichts Anderes, als das Nichthalten eines Vertrags. Da übrigens ein Vertrag null und nichtig ist, wenn man fürchten muss, der andere Theil werde ihn nicht halten: so ist die Anerkennung von Recht und Unrecht bedingt durch das Bestehen einer Gewalt, welche die Menschen zum Halten ihrer Verträge zwingen kann, durch die Furcht vor einer Strafe, welche grösser ist, als der Nutzen, den sie von dem Brechen des Vertrags erwarten können. Das Mittel zur Aufhebung des ebenso unvermeidlich entstehenden, als schlechthin unzweckmässigen Naturzustandes ist also ein giltiger Friedensvertrag; die Giltigkeit dieses Vertrags aber ist bedingt durch das Bestehen einer Macht, welche die Menschen durch Furcht vor Strafe zur Beobachtung des Vertrags anzuhalten vermag.[1]

Damit ist bereits das Werden des Staats angebahnt; denn das einzige Mittel, eine solche öffentliche Macht zum Behuf des Friedens und der Sicherheit zu gründen, ist die Uebertragung aller Macht und Stärke auf einen Mann, oder auf eine Versammlung von Menschen, welche durch Stimmenmehrheit ihren Willen auf einen Willen bringen können. Dieser Eine muss dann Alle vertreten, seine Handlungen müssen als Handlungen Aller betrachtet werden. Diess ist mehr, als blosse Uebereinstimmung oder Eintracht, es ist eine wirkliche Einheit Aller in einer und derselben Person, bewirkt durch den Vertrag eines Jeden mit Jedem, in einer Weise, wie wenn

[1] a. a. O. ch. 14. 15. 17.

Jeder zu Jedem sagte: «ich verzichte auf mein Recht, mich selbst zu regieren, zu Gunsten dieses Mannes, oder dieser Versammlung, unter der Bedingung, dass du dein Recht ebenfalls an ihn abtrittst und ihn zu allen seinen Handlungen bevollmächtigst.» Ist diess geschehen, so wird die Menge, welche so in einer Person vereinigt ist, Staat genannt. Diess ist die Erzeugung des grossen Leviathan, oder, um ehrfurchtsvoller zu reden, des sterblichen Gottes, dem wir, nächst dem unsterblichen Gott, unseren Frieden und unsere Vertheidigung verdanken. [1]

Das Wesen des Staats besteht eben in der einen Person, deren Handlungen die Menge zum Behuf des Friedens auktorisirt hat. Sie hat alle gesetzgebende, richterliche und vollziehende Gewalt in Händen, und zwar sind alle diese Rechte untrennbar, ihre Trennung von einander führt zum Bürgerkrieg. Ihre Gewalt ist ihrem Begriff nach unbeschränkt (*imperium absolutum*); der Gehorsam der Unterthanen muss desswegen auch ein unbeschränkter seyn (*obedientia absoluta, simplex*). [2] Die Pflicht des Souveräns besteht in dem Zweck, für welchen ihm die souveräne Gewalt anvertraut worden ist, nämlich in der Sorge für die Wohlfahrt des Volks. Zu dieser ist er durch das Gesetz der Natur verpflichtet, er hat Gott Rechenschaft davon abzulegen (denn Gott ist der Urheber dieses Gesetzes), aber Niemanden ausser ihm. Diese Sorge für das Gemeinwohl begreift in sich öffentlichen Unterricht, sowohl Lehre als Beispiel, und das Geben und Vollziehen guter Gesetze. [3]

Das bürgerliche Gesetz und das Naturgesetz enthalten einander gegenseitig und sind von gleicher Ausdehnung. Die Naturgesetze, welche Billigkeit, Dankbarkeit u. sof. vorschreiben, sind nicht im eigentlichen Sinn Gesetze, sie sind nur Folgerungen aus den Lehrsätzen über das, was zur Selbsterhaltung oder Vertheidigung beiträgt; alle jene Eigenschaften sind nur insoferne Tugenden, als sie Mittel sind zu einem friedlichen geselligen Leben. [4] Ist aber einmal ein Staat gegründet, so sind sie wirkliche Gesetze, sofern sie jetzt Gebote des Staats, folglich bürgerliche Gesetze sind, denn die souveraine Gewalt ist es,

[1] ch. 17.
[2] *De cive c. 6. 14.*
[3] *Leviath. ch. 29.*
[4] a. a. O. ch. 15, S. 71. 80. Es heisst einmal geradezu: *a comfortable Life.*

welche zur Beobachtung derselben verpflichtet.[1] Ohne bürgerliche Gesetze und ohne eine souveräne Gewalt giebt es kein Verbrechen. Sünden kann es auch in diesem Fall wohl geben, aber kein Verbrechen; denn dieses ist eine Sünde, bestehend in Begehung von Handlungen, die das Getetz verbietet.[2] Der Souverän allein hat gesetzgebende und richterliche Macht, und nicht der einzelne Unterthan: aufrührerisch ist die Lehre, dass jede Privatperson richten dürfe über Gut und Böse, oder dass Alles Sünde sey, was Einer gegen sein Gewissen thut; dass Glaube und Heiligkeit nicht durch selbsteigene Bemühung und durch Vernunft; sondern durch übernatürliche Eingebung zu erlangen sey; dass eine geistliche Auktorität neben dem Souverän stehe, und *Canones* geben könne, wie der Souverän Gesetze. Alles das führt zu Bürgerkriegen und Auflösung des Staats.

Hier ist der Punkt, wo das Kirchliche eingreift. Gehen wir auf die Prinzipien über Religion und Kirche zurück.

3. *Die Religion nach ihrer subjektiven Genesis und objektiven Geschichte; Offenbarung und Vernunft; Reich Gottes.*

Hobbes macht im Gebiet des Sittlichen und Rechtlichen einen scharfen Unterschied zwischen zwei Stadien oder Perioden: die eine zeigt eine chaotische, unorganische, gesetzlose Masse, die andere eine organisirte, unter Gesetzen stehende, geordnete Welt. Die gleiche Unterscheidung macht er auch auf dem Gebiet des Religiösen: es ist der Unterschied zwischen dem Sporadischen, Individuellen und dem Organischen, Gemeinschaftlichen, oder dem Geformten (*Formed Religion*), d. h. der in bestimmter, sich gleich bleibender, äusserer Form organisirten, und in einer Gemeinschaft verwirklichten Religion.

Die Religion, als Glaube und Verehrung einer Gottheit, oder unsichtbarer, übernatürlicher Mächte, entwickelt sich durch

[1] a. a. O. ch. 26, S. 138.

[2] a. a. *ch.* 27. — Vergl. *De live* 12, 1: *Ante imperia justum et injustum non extitere; ut quorum natura ad mandatum sit relativa.* Entsprechend, ebendas. *Reges legitimi quae imperant, justa faciunt imperando, quae vetant, vetando injusta.* — Vergl. Spinoza's *Tractatus theologico-politicus*, Ausg. von Paulus. S. 407: Damit das Vernunftgesetz *Vim juris absolute haberet, necesse fuisse, ut unusquisque suo jure naturali cederet, et omnes idem in omnes, vel in aliquot, vel in unum transferrent, et tum demum nobis primum innotuit, quid justitia, quid injustitia, quid aequitas, quidque iniquitas esset.*

die Erfahrung im Menschen. Die Anerkennung übernatürlicher Mächte ist dem Menschen zwar nicht angeboren, aber so sehr wesentlich, dass sie aus der menschlichen Natur nie ganz verdrängt werden kann. Sie entsteht durch wissbegieriges Forschen und durch Furcht. Die Aengstlichkeit nämlich, in Beziehung auf die Zukunft, macht geneigt, nach den Ursachen der Dinge zu forschen, weil die Kenntniss derselben uns in den Stand setzt, die Gegenwart zu unserem Vortheil bestens zu ordnen. Wissbegierde führt vom Betrachten der Wirkungen zum Aufsuchen der Ursachen, sodann der Ursache dieser Ursache, bis man zuletzt nothwendig auf den Gedanken einer Ursache kommt, von welcher keine frühere Ursache zu finden, welche vielmehr ewig ist: und das ist es, was die Menschen Gott nennen. Es ist unmöglich, nach natürlichen Ursachen tiefer zu forschen, ohne dass man dadurch geneigt wird zu glauben, es gebe einen ewigen Gott.

Diejenigen dagegen, welche über die natürlichen Ursachen der Dinge wenig oder gar nicht nachdenken, sind dennoch, vermöge der Furcht, welche aus der Unwissenheit entsteht über die Macht, die ihnen Wohl und Wehe zufügt, geneigt, unsichtbare Mächte verschiedener Art vorauszusetzen und zu ersinnen, sich vor ihren eigenen Einbildungen zu fürchten, in Fällen der Noth sie anzurufen, bei einem glücklichen Erfolg ihnen zu danken, indem sie die Geschöpfe ihrer eigenen Phantasie zu ihren Göttern machen.[1]

Von der Furcht sind die vielen Götter der Heiden abzuleiten, wogegen die Anerkennung eines ewigen, unendlichen und allmächtigen Gottes leichter von dem Forschen nach den Ursachen der natürlichen Erscheinungen abgeleitet werden kann, als von der Furcht vor dem, was in der Zukunft sich ereignen könnte.

Die Substanz jener unsichtbaren Wesen betreffend, so konnte man durch natürliches Denken auf keine andere Vorstellung kommen, als dass sie dieselbe sey, wie die Seele des Menschen, und diese sey von gleicher Substanz mit dem, was dem Schlafenden im Traum erscheint; dieses Letztere aber hielt man für ein wirkliches, äusseres Wesen, stellte es sich als einen luftförmigen Körper vor, und nannte es Geist. Wer übrigens durch eigenes Nachdenken zu der Anerkennung eines

[1] *Leviath. ch. 11*, S. 57.

unendlichen, allmächtigen und ewigen Gottes kommt, der bekennt lieber, Gott sey unbegreiflich, als dass er sein Wesen durch «unkörperlichen Geist» definirt, und nachher bekennt, diese Definition sey unverständlich. Giebt man Gott einen Titel dieser Art, so ist es nicht dogmatischer Weise, in der Absicht, das göttliche Wesen begreiflich zu machen, sondern frommer Weise, um Gott zu ehren durch Beilegung von Eigenschaften, deren Bedeutung von der Dichtheit sichtbarer Körper möglichst entfernt ist.

Wie diese unsichtbaren Wesen wirken, wusste man nicht; aber man nahm rein zufällige Dinge für Vorzeichen, indem man glaubte, dass auf diese Weise jene Wesen den Menschen künftige Dinge kund thun.

So sind Geisterglaube, Unbekanntschaft mit den nächsten Ursachen, Andacht gegen das was man fürchtet, und die Neigung zufällige Dinge als Vorzeichen zu nehmen, der natürliche Keim der Religion, zunächst des religiösen Glaubens; aus diesem geht aber der Kultus hervor.

Die Verehrung, welche man unsichtbaren Mächten natürlicher Weise bezeigt, besteht in solchen Ausdrücken der Achtung, wie man sie gegenüber von Menschen gebraucht: Gaben, Bitten, Dank, Niederfallen. Ehren heisst, die Macht von Jemand hoch anschlagen; da nun mit Gott an Macht nichts vergleichbar ist, so entziehen wir ihm die gebührende Ehre durch jede Werthschätzung, welche weniger ist, als unendlich. Somit ist Ehre, ihrem eigentlichen Wesen nach, geheim, und innerlich im Herzen. Sobald aber die innerlichen Gedanken in Worten und Handlungen äusserlieh erscheinen, so sind diese die Zeichen unserer Hochschätzung, und heissen Verehrung.[1]

Dieser religiöse Glaube und Kultus ist in Folge der verschiedenen Vorstellungen, Urtheile und Leidenschaften verschiedener Menschen zu so entgegengesetzten Ceremonien erwachsen, dass diejenigen, deren sich der Eine bedient, den Andern grösstentheils lächerlich vorkommen. — Somit entstehen aus den Keimen der Religion, wenn der Einzelne sich selbst überlassen bleibt, die individuellsten, willkührlichsten, entgegengesetztesten religiösen Erscheinungen. Diese gehören alle dem ersten Stadium an.

[1] a. a. O. ch. 14, S. 357.

Das zweite Stadium[1] zeigt eine ordnende und organisirende Pflege dieser individuellen Keime der Religion. Diese sind nämlich, nach Hobbes, durch zweierlei Arten von Menschen gepflegt worden: die Einen sind diejenigen, welche dieselben selbsteigener Erfindung gemäss nährten und ordneten; die Andern haben es auf den Befehl und unter der Leitung Gottes gethan. Beide hatten dabei die Absicht, die Menschen, welche ihnen ihr Vertrauen schenkten, desto fähiger zu Gehorsam, Gesetzlichkeit, Friede, Liebe, und zum Leben in der bürgerlichen Gesellschaft zu machen. Bei Jenen ist die Religion ein Theil der Politik, bei diesen die Politik ein Theil der Religion. Von der ersten Art waren alle Staatengründer und Gesetzgeber der Heiden, von der letzten Art waren Abraham, Moses, und der Erlöser.

Die Entstehung einer «geformten» oder, wie wir sagen, positiven Religion, ist durch den Glauben bedingt, den die Menge hat, indem sie einem Individuum nicht nur Weisheit und Bemühungen für Beförderung ihres Wohls zutraut, sondern auch Heiligkeit, indem sie glaubt, dass Gott diesem Mann seinen Willen auf übernatürliche Weise kund zu thun geruht habe.

Die ersten Gründer und Gesetzgeber heidnischer Staaten, deren Zweck blos war, das Volk beim Gehorsam und in Frieden zu erhalten, haben überall Sorge getragen, 1., den Gemüthern einen Glauben einzuflössen, damit ihre Religionsvorschriften nicht als ihre persönliche Erfindung, sondern als Gebote eines Gottes oder Geistes angesehen werden möchten; 2. glauben zu machen, dass den Göttern dasselbe missfällig sey, was durch Gesetze verboten werde; 3. Ceremonien, Opfer und dergl. vorzuschreiben, durch welche nach dem Glauben des Volks der Zorn der Götter gesühnt werden könnte. Wo dagegen Gott selbst durch eine übernatürliche Offenbarung Religion gepflanzt hat, da hat er sich auch ein eigenthümliches Königreich geschaffen, und Gesetze gegeben, nicht blos für das Benehmen gegen ihn selbst sondern auch gegen einander. Somit sind in einem Reich Gottes die bürgerlichen Gesetze und die Staatsverwaltung ein Theil der Religion, und desshalb findet hier die Unterscheidung zwischen weltlicher und geistlicher Herrschaft nicht statt.[2]

[1] Man findet bei Hobbes diese Stadien nicht ausdrücklich so genannt, aber es dient, nach unserem Dafürhalten, zur leichteren Uebersicht, den Unterschied so herauszustellen.

[2] a. a. O. ch. 12. S. 54. 57.

Beim Begriff der Offenbarung unterscheidet Hobbes einmal zwischen der unmittelbaren und der durch Schrift und Ueberlieferung, überhaupt durch menschliches Zeugniss an uns kommenden Offenbarung, sodann zwischen dem Uebervernünftigen und Widervernünftigen, endlich zwischen zweierlei Bedeutungen des Ausdrucks «kanonische Auktorität.»

«Wenn Gott zu einem Menschen spricht, so muss diess entweder unmittelbar geschehen, oder durch Vermittlung eines andern Menschen, zu welchem Gott vorher selbst unmittelbar gesprochen hat. Wie Gott zu einem Menschen unmittelbar spricht, das mögen diejenigen gut genug verstehen, zu welchen er so gesprochen hat; aber wie ein Anderer die Sache begreifen könne, das ist schwer, wo nicht unmöglich zu wissen. Denn wenn mich ein Mensch versichert, Gott habe auf übernatürliche und unmittelbare Weise zu ihm gesprochen, und ich die Sache in Zweifel ziehe, so kann ich mir nicht leicht vorstellen, was für einen Beweis er würde geltend machen können, um mich zu bewegen, dass ich es glaube. Sagt aber Einer von sich, Gott habe durch die Schrift zu ihm gesprochen, so heisst dass so viel als, Gott habe nicht unmittelbar zu ihm gesprochen, sondern durch Vermittlung der Propheten, oder der Apostel, oder der Kirche, also in derselben Weise, wie er zu allen andern Christen spricht. Sagt Einer, er spreche vermöge übernatürlicher göttlicher Eingebung, so heisst diess so viel als, er empfinde ein brennendes Verlangen, zu sprechen, oder eine starke Meinung von sich selbst, für die er keinen natürlichen oder hinreichenden Grund anzuführen wisse.[1]

Die Wirklichkeit einer unmittelbaren Offenbarung kann nur durch Wunder erwiesen werden, jedoch unter der Bedingung, dass die Lehre der bereits bestehenden Religion nicht widerspricht. Diese zwei Merkmale müssen zusammentreffen, eines für sich allein beweist nichts. Da gegenwärtig die Wunder aufgehört haben, so ist uns kein Kriterium übrig geblieben, um die behauptete Offenbarung einer Privatperson anzuerkennen. Die Schrift ersetzt seit der Zeit des Erlösers den Mangel aller andern Eingebung hinreichend, und es können aus ihr durch weise und gelehrte Deutung, und durch sorgfältige Schlussfolgerung, alle Regeln und Vorschriften, die zur Kenntniss unserer Pflicht gegen Gott und Menschen erforderlich sind, ohne

[1] a. a. O. ch. 32, S. 196.

Schwärmerei oder übernatürliche Eingebung leicht abgeleitet werden.[1]

Der Offenbarung gegenüber brauchen wir nämlich auf Sinn und Erfahrung, oder auf unsere natürliche Vernunft nicht zu verzichten; denn obwohl manche Dinge in Gotteswort seyn mögen, welche über die Vernunft gehen, d. h. welche durch die natürliche Vernunft weder bewiesen noch widerlegt werden können, so ist doch nichts gegen sie darin. Und falls es doch letzteren Anschein haben sollte, so liegt der Fehler entweder in unserer ungeschickten Auslegung[2] oder in irrthümlichen Schlüssen. Bei dem, was über unsere Vernunft geht, werden wir angewiesen, unsern Verstand gefangen zu nehmen, das heisst aber nicht, unsere Erkenntnissfähigkeit der Meinung eines Andern zu unterwerfen (denn das steht nicht in unserer Macht), sondern unsern Willen zum Gehorsam hinzugeben.[3]

Spricht man von kanonischer Auktorität, so ist wohl zu unterscheiden zwischen zwei Bedeutungen, in welchen ein Buch kanonisch heissen kann.[4] Kanon ist nämlich eine Regel,

[1] a. a. O. S. 198.

[2] *Unskilfull Interpretation.* Man vergleiche über die exegetischen Grundsätze den Schluss des dritten Buchs, *ch.* 43, S. 331; Hobbes sagt dort, er habe sich bemüht, Texte von dunkler oder bestrittener Auslegung zu vermeiden, und keinen anzuführen, ausser in einem ganz klaren, und der Harmonie und dem Zweck der ganzen Bibel entsprechenden Sinne. «Denn nicht die blossen Worte, sondern der Zweck des Verfassers gibt das wahre Licht, um eine Schrift zu deuten, und diejenigen, welche auf einzelnen Texten bestehen, ohne den Hauptzweck im Auge zu haben, können nichts aus denselben klar ableiten, vielmehr machen sie, indem sie Atome der Schrift wie Sand den Leuten in die Augen streuen, jedes Ding dunkler, als es ist.

[3] a. a. O. ch. 32, S. 195.

[4] In der Geschichte der Kritik des Kanons ist Hobbes bemerkenswerth, indem er einer der Ersten ist, welche nicht aus dogmatischen, sondern aus kritischen Gründen, die Authentie des Pentateuchs bezweifelten; er ist im Allgemeinen auf das gleiche Ergebniss gekommen, das gegenwärtig in der Kritik fast allgemein angenommen ist. Er zeigt nämlich zuerst, dass der Titel «Bücher Mosis» nichts beweise; sodann dass wenigstens das letzte Kapitel des Deuteronomiums nicht von Moses selbst herrühren könne. Aus diesem Umstand schliesst er zwar nicht sofort, dass auch das ganze übrige Werk von einem Andern geschrieben sey, aber Stellen wie Gen. 12, 6 (der Kanaaniter war damals im Land) und Num. 21, 14, wo das Buch der Kriege Jehovah's citirt ist, überzeugen ihn, dass die fünf Bücher erst nach der Zeit des Moses geschrieben seyen; wie lange nachher, das

d. h. eine Vorschrift, durch welche ein Mensch bei irgend einer Handlung geleitet wird. Vorschriften, die ein Lehrer seinem Schüler, ein Rathgeber seinem Freund gibt, ohne die Vollmacht, die Beobachtung derselben zu erzwingen, sind demungeachtet *canones*, weil sie Regeln sind. Werden sie aber von Jemand gegeben, gegen den man zum Gehorsam verpflichtet ist, so sind diese *canones* nicht blosse Regeln, sondern Gesetze.[1]

Die Schrift ist jedenfalls Regel des christlichen Glaubens oder des christlichen Lebens, nämlich in dem Sinn, dass sie für jeden, der sie anerkennen will, Vorschriften darüber enthält, was er glauben und wie er leben soll; aber kanonisch im vollen Sinn ist die Schrift erst dann, wenn Jeder verbunden ist, sie als Regel, nach der er sich zu richten hat, anzuerkennen, d. h. wenn sie zugleich Gesetz ist. Nun sind, nach dem Obigen, die Souveräne in ihrem Gebiet die einzigen Gesetzgeber; folglich sind nur diejenigen Bücher, welche von der souveränen Auktorität als Gesetz aufgestellt sind, kanonisch, d. h. Gesetz, in einer Nation. Zwar ist Gott der Souverän aller Souveräne, und desshalb muss ihm, wenn er zu einem Unterthanen spricht, Gehorsam geleistet werden, was auch ein irdischer Gewalthaber in entgegengesetzter Richtung befehlen mag. Allein solchen Unterthanen, welche keine übernatürliche Offenbarung haben, kann, was Gott spricht, durch die natürliche Vernunft kund werden, und diess führt sie, des Friedens wegen, darauf, der Auktorität ihres Staats, d. h. ihres gesetzlichen Souveräns, zu gehorchen.[2]

Der eigenthümliche Gehalt der Schrift bezieht sich durchaus auf einen und denselben Zweck: die Geschichten und Weissagungen des A. T., die Evangelien und Briefe des N. T. haben den gleichen Zweck gehabt, nämlich die Menschen zum Gehorsam gegen Gott zu bekehren, oder «Die Rechte des Reiches Gottes, des Vaters Sohnes und h. Geistes darzustellen.»

Hier muss sich aus der Schrift speziell bestätigen, was wir oben, bei dem Begriff der «geformten Religion» und der

wagt er nicht zu bestimmen. Aber wiewohl Moses diese Bücher nicht ganz, und in deren jetziger Form verfasst habe, so enthalten sie doch Stücke, welche wirklich von Moses geschrieben seyen. *Leviath.* S. 200 f.

[1] a. a. O. *ch.* 42, S. 281.

[2] a. a. O. *ch.* 33, S. 199.

Offenbarung überhaupt, als allgemeine Behauptung gefunden haben, dass nämlich die Offenbarung wesentlich in Gründung eines Reichs Gottes bestehe.

Unter «Reich Gottes,» sagt Hobbes, versteht man in der Regel die ewige Seligkeit, auch wohl die Heiligung, aber nie ein Reich im eigentlichen Sinn, nämlich die Alleinherrschaft oder souveräne Gewalt Gottes über Unterthanen, die er vermöge ihrer eigenen Einwilligung sich erworben hat. Ich finde dagegen, dass «Reich Gottes» in den meisten Stellen der Schrift ein Reich im eigentlichen Sinne bezeichnet, das durch einen Bund (*covenant*) Gottes mit dem Volk Israel, und des Volkes mit Gott, gegründet ist, so dass Gott der König des Volkes ist.[1] Schon von der Schöpfung an hat Gott nicht blos über alle Menschen natürlicher Weise geherrscht, sondern auch besondere Unterthanen gehabt, denen er Befehle gab (z. B. Adam, die acht in der Arche). Der Bund Gottes mit Abraham enthält einen Vertrag, wodurch Abraham sich und seine Nachkommen verpflichtet, in eigenthümlicher Weise dem positiven Gesetz Gottes sich zu unterwerfen. Wiewohl Gott hier noch nicht König, Abraham und sein Same noch nicht »Königreich» genannt wird, so ist doch die Sache die gleiche, nämlich die durch Vertrag geschehene Einsetzung der eigenthümlichen Souveränetät Gottes über die Juden.[2]

Gott wurde übrigens in verschiedenen Zeiträumen verschieden repräsentirt: 1. durch Moses und dessen Nachfolger, die Hohenpriester, im A. T.; 2. Durch den Menschen Jesus, während der Zeit seines irdischen Lebens; 3. durch die Apostel und deren Nachfolger in der apostolischen Gewalt, vom Pfingsttag an, als dem Tag, wo der Geist auf sie herabstieg, bis heute.[3]

[1] a. a. O. *ch.* 35, S. 216.

[2] a. a. O. S. 221.

[3] a. a. O. *ch.* 53, S. 204. — Diese dreifache Vertretung Gottes ist dem Hobbes zugleich die Trinität: *The doctrine of Trinity, as far as can be gathered directly from the scripture, is in substance this: that the God who is alwaies One and the same, was the Person represented by Moses; the Person Represented by his Son Incarnate; and the Person Represented by the Apostles. As Represented by the Apostles, the Holy Spirit, by which they Spake, is God; as Represented by his Son (that was God and Man) the Son is that God; As Represented by Moses and the High Priests, the Father, that is to say, the Father of our Lord Jesus Christ, is that God. Ch.* 42, S. 268 *f.*

Im jüdischen Staat war Gott der König, und nach Moses Tod sollte der Hohepriester sein einziger Vicekönig oder Statthalter seyn. Dieses Königreich wurde bei der Wahl Saul's abgeschüttelt, aber die Propheten sagten vorher, dass es durch den Messias werde wiederhergestellt werden. Diese Restauration ist es, um die wir täglich bitten, wenn wir im Gebet des Herrn sagen: Dein Reich komme.[1]

Durch das ganze A. T. hindurch kam dem, welcher die Souveränetät des Staats unter den Juden hatte, zugleich die höchste Auktorität in Betreff der äusseren Gottesverehrung zu: er repräsentirte Gott, nämlich die Person Gottes des Vaters, wiewohl Gott nicht Vater genannt wurde, bis er seinen Sohn, Jesus Christus, in die Welt sandte.[2]

Das Messiasamt Jesu ist ein dreifaches: das Amt des Erlösers, das eines Hirten, Lehrers oder Propheten, und das eines Königs. Diesen drei Theilen des Amtes entsprechen drei Zeiträume: unsere Erlösung (*redemption*) bewirkte er theils damals in eigener Person; theils bewirkt er sie noch jetzt durch seine Diener, und wird sie fortsetzen bis zu seiner Wiederkunft. Nach seiner Wiederkunft wird seine ewige dauernde, herrliche Regierung über seine Erwählten beginnen.[3] Als Mittelpunkt fasst Hobbes das königliche Amt. Der Erlöser war nicht König seiner Erlösten, ehe er den Tod erduldete, d. h. so lange er leibhaftig auf Erden wandelte. Demungeachtet waren die Glaubigen durch die Erneuerung ihres Bundes mit Gott, vermittelst der Taufe, verpflichtet, ihm als König zu gehorchen, sobald er seine Regierung antreten würde. Jesus sagt: «mein Reich ist nicht von dieser Welt.» Nun erwähnt die Schrift nur zwei Welten, nämlich die jetzige, welche bis zum Tag des Gerichts dauern wird, und die, welche nach dem Gericht seyn wird, mit einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Das Reich Christi wird also nicht anfangen vor der allgemeinen Auferstehung, wo er kommen wird in der

[1] a. a. O. *ch.* 35, S. 221.

[2] a. a. O. *ch.* 40, S. 256.

[3] a. a. O. *ch.* 41, S. 261: Ueber den Begriff der Versöhnung: *Not that the death of one men, though without sinne, can satisfie for the offenses of all men, in the rigour of Justice, but in the Mercy of God, that ordained such Sacrifices for sin, as he was pleased in his mercy to accept. — The death of the Messias is a sufficient price, for the sins of all mankind, because there was no more required.*

Herrlichkeit seines Vaters. Wenn also Christus, so lange er auf Erden war, kein Reich in dieser Welt hatte, wozu dann sein erstes Kommen? Um durch einen neuen Bund Gott das Reich wiederzugeben (*to restore unto God*), welches ihm zwar schon kraft des alten Bundes gehörte, aber durch den Abfall der Israeliten bei der Wahl Sauls unterbrochen worden war.

Die Periode, während welcher Christus nur lehrt und lehren lässt, dagegen dem Kaiser geben heisst, was des Kaisers ist, hat er selbst Wiederbringung (*Regeneration*) genannt.[1] Bei der Auferstehung wird er König seyn, und zwar nicht blos, vermöge seiner Allmacht, über Alles, sondern eigenthümlicher Weise über seine Erwählten, kraft des Vertrags, den sie mit ihm bei ihrer Taufe schliessen. Uebrigens wird er dann nur in so weit König seyn, als er Statthalter Gottes des Vaters ist, so wie Moses es war in der Wüste, die Hohenpriester vor der Regierung Sauls, und die Könige nach derselben. Das neue Himmelreich wird nicht darin bestehen, dass die Seligen in den Himmel erhoben werden, sondern darin, dass Gott, dessen Thron ja im Himmel ist, unser König seyn wird; der Mensch braucht zu seiner Seligkeit nicht über die Erde, welche Gottes Fussschemel ist, hinaufzusteigen. Aus den Propheten ist zu ersehen, dass der Hauptsitz des Reichs Gottes, von welchem das Heil für die Heiden ausgehen soll (Joh. 4, 22) Jerusalem seyn wird. Da jedoch diese Lehre, obwohl sie aus nicht wenigen, und hinreichend deutlichen Stellen der Schrift bewiesen ist, den Meisten etwas Neues seyn wird, so gebe ich sie nur vorschlagsweise, ohne in diesem oder irgend einem andern Paradoxon der Religion etwas durchsetzen zu wollen.[2]

Aus dem Hauptsatz, dass das Reich Christi erst mit der Auferstehung und dem Gericht beginne, wird eine Folgerung gezogen, welche den Mittelpunkt des ganzen Systems berührt.

Da das Reich Christi nicht von dieser Welt ist, so können auch seine Diener, wenn sie nicht Könige sind, keinen Gehorsam in seinem Namen fordern; denn wenn der oberste Regent seine königliche Gewalt nicht in dieser Welt hat, kraft

[1] a. a. O. S. 262 *f.*, vergl. 269: *the time between Ascension, and the general Resurrection is called not a Reigning but a Regeneration; that is a Preparation of men for the second and glorious coming of Christ, at the day of Judgment.*

[2] a. a. O. *ch.* 41, S. 264; 38, S. 240 *f.* 246.

welcher Auktorität kann dann Gehorsam für seine Diener gefordert werden? «Wie mein Vater mich gesandt hat, sagt unser Erlöser, so sende ich euch.» Und der Erlöser war gesandt, um die Juden zur Umkehr zu bewegen, und die Heiden einzuladen, dass sie annehmen das Reich seines Vaters. — Die Aufgabe der Diener Christi ist, das Evangelium zu predigen, d. h. Jesus als den Messias zu proklamiren, und die Menschen auf seine Wiederkunft vorzubereiten; ihr Geschäft ist, Glauben an Christum zu wecken. Aber Glaube ist nicht Abhängigkeit von Zwang oder Befehl, sondern einzig von der Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit der Beweise, welche aus der Vernunft, oder aus Etwas, das man bereits glaubt, gezogen sind. Alles, was den Aposteln und ihren Nachfolgern aufgetragen wurde, nämlich Predigen, Lehren und Taufen, Sünden vergeben und Sünden behalten und Excommuniciren, ist nicht mit der bürgerlichen Gewalt verbunden, namentlich wurde die letztere Strafe, ehe die christliche Religion durch Staatsgewalt auktorisirt wurde, nur als Zuchtmittel wegen der Sitten, nicht wegen irrthümlicher Meinungen angewendet, und war nur für Solche eine wirkliche Strafe, welche an die Wiederkunft des Erlösers zum Gericht glaubten.[1]

Also auf dem Wege freier Ueberzeugung sollten die Diener Christi für den Eintritt in das Reich Gottes wirken. Was ist aber die unumgängliche B e d i n g u n g d e r A u f n a h m e i n d a s R e i c h G o t t e s? Glaube an Christus und G e h o r s a m gegen die Gesetze. Schon der letztere würde, wenn er vollkommen wäre, hinreichen. Allein, weil wir alle des Ungehorsams schuldig sind, nicht blos ursprünglich in Adam, sondern auch wirklich durch unsere eigenen Uebertretungen, so haben wir nicht blos Gehorsam für die Zukunft, sondern auch Sündenvergebung für die Vergangenheit nöthig, und diese ist der Lohn unseres Glaubens an Christus. Der Gehorsam, welcher von unserer Seite erfordert wird, ist der aufrichtige Wille, die Gebote Gottes zu erfüllen, und das Bereuen der Uebertretungen. Aber welches sind die Gebote, die uns Gott gegeben hat? Sind es die den Juden gegebenen Gebote? Der Erlöser hat uns keine neuen Gebote gegeben; er hat nur den Rath gegeben, diejenigen zu befolgen, denen wir unterworfen sind, d. h. die Gesetze der Natur, und die Gesetze unserer Souveräne. Die Gesetze Gottes sind folglich keine andern als die

[1] a. a. O. S. 269 *f.* 275 *ff.*

Naturgesetze, von welchen das wichtigste ist, dass wir unsere Treue nicht verletzen sollen, d. h. das Gebot, unseren bürgerlichen Souveränen zu gehorchen, die wir durch gegenseitigen Vertrag über uns gesetzt haben. Und dieses Gebot Gottes, das Gehorsam gegen das bürgerliche Gesetz von uns fordert, gebietet folglich auch Gehorsam gegen alle Vorschriften der Bibel, welche (s. oben) nur da Gesetz ist, wo der bürgerliche Souverän sie dazu gemacht hat, während sie an anderen Orten nur ein Rath ist, dessen Befolgung der Mensch auf seine eigene Gefahr, ohne Ungerechtigkeit verweigern kann.[1]

Die zweite Bedingung der Aufnahme in das Reich Gottes ist, wie gesagt, der Glaube. Es fragt sich welches der Grund des Glaubens und welches der Inhalt des Glaubens ist. Glauben kann man nur einer Person, die man hat reden hören; wir können also nicht, wie Abraham, Moses, die Propheten, Gott selbst glauben; auch nicht Christo, sofern wir nicht persönlich mit ihm umgegangen sind. Seit der Zeit des Erlösers hat der Glaube der Christen zur Grundlage für's Erste die Achtung ihrer Hirten, und dann die Auktorität derer, welche das A. und N. T. als Glaubensregel aufgestellt haben, und diess konnte Niemand thun, ausser den christlichen Souveränen; welche desshalb die obersten Seelsorger (*pastors*) sind. Die Gründe, aus welchen die Menschen irgend eine christliche Lehre glauben, sind verschieden. Der gewöhnlichste unmittelbare Grund unseres Glaubens ist, «weil wir glauben, dass die Bibel das Wort ist.» Aber warum glauben wir, dass die Bibel das Wort Gottes sey? Diess ist kein Wissen, sondern ein blosses Glauben, und das Mittel, die Menschen zum Glauben zu bewegen, das Gott gewöhnlich anwendet, entspricht dem natürlichen Weg: «der Glaube kommt vom Hören.» Der Glaube ist Folge dessen, was wir von denjenigen hören, welche durch das Gesetz berechtigt und dazu aufgestellt sind, uns zu lehren: diess sind nämlich die Eltern in den Häusern, die Seelsorger in den Kirchen. — Aber wenn Hören die Ursache des Glaubens ist, warum glauben nicht Alle? Weil der Glaube eine Gabe Gottes ist, der sie gibt wem er will.

Der wesentliche Glaubensinhalt, oder der einzige Glaubensartikel, welchen die Schrift zu einer nothwendigen Bedingung der Seligkeit macht, ist, dass Jesus der Christ, d. h. der

[1] a. a. O. *ch.* 43, S. 322.

verheissene Messias, ist. Alle andern nothwendigen Glaubenswahrheiten sind mit diesem Mittelpunkt des Glaubens entweder als Voraussetzung oder als Folge desselben, gegeben.[1]

Glauben und Gehorsam wirken zum Heil zusammen. Wäre Rechtschaffenheit so viel als: Gerechtigkeit aus den Werken, so würde Niemand selig. Wenn es heisst: wir werden gerechtfertigt durch Werke, so ist diess vom Willen zu verstehen, welchen Gott immer für die That selbst nimmt, bei guten sowohl als bei bösen Menschen. Allein Gott nimmt den Willen für die gerechte That einzig und allein im Glaubigen; und in diesem Sinn ist es, dass der Glaube allein rechtfertigt. So sind Glaube und Gehorsam beide zum Heil nothwendig, und doch kann man von jedem von beiden, freilich nicht in gleichem Sinne, sagen, er rechtfertige.[2]

Die Bekenner der christlichen Religion bilden die Kirche. Der Begriff von Kirche, welchen Hobbes aufstellt, ist ganz charakteristisch: die Kirche ist eine Gemeinschaft von Menschen, welche sich zu der christlichen Religion bekennen, vereinigt in der Person eines Souveräns, auf dessen Befehl sie sich versammeln, und ohne dessen Auktorität sie sich nicht versammeln dürfen. Sollen nämlich der Kirche persönliche Rechte und Handlungen zukommen (Matth. 18, 17.), so muss sie sich versammeln können; denn ausserdem kann man von ihr nicht sagen, sie spreche, beschliesse u. sof. Versammelt sich aber eine Anzahl Menschen auf ungesetzliche Weise, so ist die Versammlung als null und nichtig zu betrachten, denn durch den Beschluss einer unordentlichen Versammlung kann Niemand gebunden seyn. Folglich gehört zum Begriff der Kirche, wenn sie als eine (moralische) Person betrachtet werden soll, dass sie nicht nur überhaupt sich muss versammeln können, sondern namentlich, dass diess auf rechtliche Weise geschieht.[3] Da nun in allen Staaten jede Versammlung, welche der Vollmacht von Seiten des Staatsoberhaupts ermangelt, ungesetzlich ist, so ist diejenige Kirche eine ungesetzliche Versammlung, welche in einem Staat versammelt ist, der ihr verboten hat, sich zu versammeln. Daraus folgt, dass es auf der Erde keine allgemeine Kirche in der Weise giebt, dass alle Christen ihr

[1] a. a. O. S. 323. Diess wird mit reicher Bibelkenntniss treffend nachgewiesen.

[2] S. 329 f.

[3] *Leviath. ch. 39. — De Cive 17, 20.*

zu gehorchen verbunden wären, — weil es keine Macht auf der Erde giebt, der alle Staaten unterworfen wären. Es giebt Christen in dem Gebiete verschiedener Fürsten und Staaten; aber jeder von ihnen ist des Staates Unterthan, dessen Mitglied er ist, und folglich kann er keiner andern Person unterworfen seyn. Demnach ist eine Kirche, welche fähig ist, zu gebieten, zu richten, loszusprechen, zu verdammen, oder einen andern Akt zu verrichten, identisch mit einem bürgerlichen Gemeinwesen, das aus Christen besteht, und dieses Gemeinwesen heisst Staat, sofern seine Unterthanen Menschen sind, und Kirche, sofern die Unterthanen Christen.[1] So ist z. B. Frankreich ein Gemeinwesen, Spanien ein anderes, Venedig ein drittes u. sof. Sie bestehen aus Christen, und demgemäss sind sie auch verschiedene Gesammtkörper (*bodies*) von Christen, d. h. verschiedene Kirchen. Und ihre verschiedenen Souveräne repräsentiren sie: dadurch sind sie fähig zu befehlen und zu gehorchen, zu thun und zu leiden, wie ein natürlicher Mensch (eine physische Person). Diese Eigenschaft hat aber eine allgemeine Kirche nicht, bis sie einen Repräsentanten hat, und einen solchen hat sie auf Erden nicht; denn hätte sie einen solchen, so wäre ohne Zweifel die ganze Christenheit ein Gemeinwesen, dessen Souverän sein Repräsentant wäre, in geistlichen sowohl als weltlichen Dingen. Dem Papst fehlt es, um dieser Repräsentant seyn zu können, an drei Stücken, die ihm der Erlöser nicht gegeben hat, nämlich an der Vollmacht, Akte des Befehlens, Richtens und Strafens in anderer Weise zu üben, als so, dass er kraft der Excommunikation diejenigen verlässt, die nicht von ihm lernen wollen. Gesetzt auch, der Papst wäre der einzige Stellvertreter Christi, so kann er seine Regierungsgewalt doch in keinem Falle vor der Wiederkunft unseres Erlösers geltend machen, und auch dann ist es nicht der Papst, sondern St. Peter selbst, mit den andern Aposteln, welche Richter der Welt seyn werden.[2]

«Weltliches und geistliches Regiment» sind zwei Namen, welche nur zu dem Behuf eingeführt worden sind, um zu

[1] *Leviath*, *ch.* 39, S. 248: *A Church, such a one, as is capable to Command, to Judge — is the same thing with a Civil Common wealth, consisting of christian men; and is called a Civil State, for that the Subjects of it are Men; and a Church, for that the Subjects there of are Christians.* Vergl. *Ch.* 42, S. 300: *A Church and a Common wealth of christian People, are the same thing.*

[2] *Leviath. ch.* 42, S. 316.

machen, dass die Leute doppelt sehen und ihren gesetzlichen Souverän verkennen. Es giebt in diesem Leben weder im Staat noch in der Religion ein anderes Regiment, als ein zeitliches. Der Regent muss einer seyn, sonst entsteht nothwendig Parteiung und Bürgerkrieg im Gemeinwesen, zwischen Kirche und Staat, zwischen Geistlichen und Weltlichen, zwischen dem Schwerdt der Gerechtigkeit und dem Schild des Glaubens, und (was noch mehr ist) in jedes Christen eigener Brust, zwischen dem Christen und dem Menschen. Der souveräne Repräsentant des Gemeinwesens ist also über Weltliches sowohl als über Geistliches unumschränkter Herr, und vereinigt alle gesetzgebende, richterliche und vollziehende Gewalt in sich. Er hat zu bestimmen, was als Gesetz des bürgerlichen und religiösen Lebens, in letzterer Beziehung also als Kanon im Staat gelten soll, welche Lehren und Meinungen im Staat sollen vorgetragen werden dürfen, und welche nicht. Die Handlungen der Menschen gehen nämlich aus ihren Meinungen hervor, und Meinungen gut regieren heisst Handlungen gut regieren. Eine Lehre, welche dem Frieden zuwider ist, kann eben so wenig wahr seyn, als Friede und Eintracht dem Naturgesetz zuwider seyn kann. Es ist eine aufrührerische Doktrin, dass jede Privatperson über Gut und Böse urtheilen dürfe;[1] diess ist nur für den Naturzustand wahr, aber abgesehen von diesem ist das bürgerliche Gesetz Maasstab für Gut und Böse. Ebenso unverträglich mit dem Bestehen der bürgerlichen Gesellschaft ist die Lehre: was Jemand wider sein Gewissen thut, sey Sünde. Allerdings, wer keinem bürgerlichen Gesetz unterworfen ist, der sündigt in Allem, was er gegen sein Gewissen thut; denn er hat ja keine andere Regel, die er befolgen könnte, ausser seiner eigenen Vernunft. Im Staat hingegen ist das Gesetz das öffentliche Gewissen, durch welches sich leiten zu lassen er sich verpflichtet hat. Die Privatgewissen sind eben Privatmeinungen und durch ihre Verschiedenheit müsste der Staat zerrissen werden.[2] — Auf das Gleiche kommt es hinaus

[1] Vergl. *De Cive 12, 1: Omnium praeceptorum Dei antiquissimum est Gen. 2, 15: De ligno scientiae boni et mali ne comedas, et antiquissima tentationum diabolicarum 3, 5: eritis sicut Dei, scientes bonum et malum.*

[2] *Leviath. ch.* 29, S. 168 f. Vergl. *ch.* 46, S. 376: Nicht das Begehren der Privatpersonen, sondern das Gesetz, welches der Wille und das Begehren des Staats ist, ist Maassstab des Guten und Bösen. Man vergleiche auch das oben über das Gewissen überhaupt Gesagte.

bei der Lehre, dass Glaube und Heiligkeit nicht durch Bemühung und Vernunft, sondern durch übernatürliche Eingiessung und Inspiration erlangt werde. Diess angenommen, so ist nicht einzusehen, warum Jemand einen Grund seines Glaubens angeben, oder das Gesetz seines Vaterlandes lieber als seine eigene Eingebung, zur Regel seines Handelns nehmen sollte. Wir würden dabei wieder in den Fehler verfallen, das Urtheil über Gut und Böse auf uns zu nehmen, oder zu Richtern darüber Privatpersonen zu machen, welche übernatürlich inspirirt zu seyn behaupten, — was die Auflösung alles bürgerlichen Regiments zur Folge haben würde.[1]

Nein! das Recht zu beurtheilen, welche Lehren zum Frieden dienen und den Unterthanen vorgetragen werden sollen, ist in allen Staaten unzertrennlich verbunden mit der obersten Staatsgewalt. In jedem Staat ist also der Souverän der höchste Seelsorger (*pastor*) seines Volks,[2] und hat die Macht, zu ordiniren, welche Seelsorger er will, damit sie die Kirche, d. h. das Volk, das ihnen anvertraut ist, lehren. Alle Seelsorger haben das Recht, zu predigen und andere Verrichtungen ihres Amtes zu üben, vom Staatsoberhaupt, und sie sind nur dessen Diener. Der König übt seine Pflicht als oberster Seelsorger vermöge unmittelbarer Auktorität von Gott, d. h. *jure divino,*

[1] *Lev. ch.* 29, S. 169. Vergl. die Beschreibung der angeblich inspirirten Schwärmer *de cive 12, 6: Insani homines qui Scripturarum lectione copiam verborum sacrorum nacti, ita ea concionando connectere soliti sunt, ut eorum oratio nihil significans, imperitis tamen hominibus divina videatur; cujus enim ratio nulla, oratio divina apparet, is necessario divinitus videbitur inspiratus. Leviath 32*, S. 205: *Men, that out of pride and ignorance, take their own Dreams, and extravagant Fancies, and Madnesse, for testimonies of God's Spirit; or out of ambition, pretend to such Divine testimonies, falsely, and contrary to their own consciencies.*

[2] Das Gleiche spricht auch Spinoza aus, *Tractat. theol. pol. c. 19.* S. 413 (Paulus): *Dubitare non possumus, quin hodierna sacra — solius juris summarum potestatum sint; et nemo, nisi ex eorum authoritate, vel concessu jus potestatemque, eadem administrandi, eorum ministros eligendi, Ecclesiae fundamenta ejusque doctrinam determinandi et stabiliendi, de moribus et pietatis actionibus judicandi, aliquem excommunicandi, vel in Ecclesiam recipiendi, nec denique pauperibus providendi habet. 415; Statuere cogimur, jus etiam divinum, sive jus circa sacra, a decreto summarum potestatum absolute pendere.* Es ist eine *seditiosa opinio*, dass das *jus sacrum* vom *jus civile* zu trennen, und nur dieses dem Staatsoberhaupt zuzuweisen sey, während jenes der *universa ecclesia* zukomme. . 413.vgl. 412. 415.

aus. Alle übrigen Seelsorger versehen ihr Amt *jure civili*, d. h. kraft des Rechts, das sie durch die Auktorität des Staatsoberhaupts haben. Die Bischöfe sollten desshalb ihre Mandate mit der Formel eröffnen: durch die Gnade Sr. Kön. Majestät Bischof der und der Diöcese; oder: im Namen Sr. Majestät. — Eine nothwendige Folge des Satzes, dass der Souverän zu bestimmen hat, was gelehrt werden darf, d. h. was orthodox ist, spricht Hobbes unbefangen aus, Ketzerei ist nichts anderes, als eine Privatmeinung, welche hartnäckig behauptet wird, im Gegensatz gegen die Meinung, welche der Repräsentant des Staats zu lehren befohlen hat. Souveräne Fürsten können nie Häretiker seyn.[1]

Aber wie, wenn ein König, ein Senat, oder sonst eine souveräne Person uns verbietet, an Christus zu glauben? — Ein solches Verbot ist erfolglos, weil Glaube und Unglaube sich nie nach dem Gebot eines Menschen richtet. Der Glaube ist eine Gabe Gottes, welche der Mensch weder geben, noch durch Versprechungen oder Drohungen nehmen kann.

Aber wenn unser gesetzlicher Fürst uns gebietet, mit der Zunge zu bekennen: wir glauben nicht? — Bekenntniss mit der Zunge ist nur ein äusserliches Ding; es ist nicht mehr als irgend eine andere Gebehrde, durch die wir unsern Gehorsam andeuten. — Aber was sollen wir dann auf das Wort unseres Erlösers antworten? wer mich verläugnet vor den Menschen, den will ich verläugnen vor meinem himmlischen Vater? Wir können sagen, eine Handlung, wozu ein Unterthan im Gehorsam gegen seinen Souverän gezwungen wird, und die er insbesondere nicht gemäss seiner eigenen Gesinnung, sondern den Landesgesetzen gemäss begeht, ist nicht s e i n e Handlung, sondern die seines Souveräns, und nicht e r ist es, der in diesem Falle seinen Erlöser verleugnet, sondern sein Regent, und das Gesetz seines Vaterlandes.

Was sollen wir dann von allen den M ä r t y r e r n sagen, von denen wir in der Kirchengeschichte lesen? Sollten sie unnöthiger Weise ihr Leben weggeworfen haben?

Wir müssen wohl unterscheiden zwischen denjenigen, welche den Beruf erhalten haben, zu predigen, und das Reich Gottes öffentlich zu verkündigen, und zwischen denjenigen, welche keinen solchen Beruf erhalten haben, und von denen nicht weiter gefordert wurde, als ihr persönlicher Glaube.

[1] *Lev. ch.* 42, S. 317 f.

Die ersteren wenn sie wegen ihres Zeugnisses von der Auferstehung Jesu Christi getödtet wurden, waren ächte Märtyrer; denn ein Märtyrer ist ein Zeuge der Auferstehung Jesu, des Messias; und dieser muss ein Solcher seyn, der mit ihm auf Erden in Umgang gestanden ist, und ihn nach seiner Auferstehung gesehen hat. Ein Zeuge muss gesehen haben, was er bezeugt; sonst ist sein Zeugniss nicht gut. Wer nicht ein unmittelbarer Jünger Christi gewesen ist, der kann nur ein Zeuge des Zeugnisses Anderer, d. h. ein sekundärer Märtyrer, seyn. Wer, um jede Lehre zu behaupten, die er selbst aus der Lebensgeschichte unseres Erlösers, aus der Apostelgeschichte und aus den Briefen der Apostel zieht, oder die er auf die Auktorität einer Privatperson hin glaubt, den Gesetzen und der Auktorität des Staats sich widersetzen will, der ist weit davon entfernt, ein Märtyrer Christi, oder ein Märtyrer seiner Märtyrer zu seyn. Uebrigens ist es auch nicht der Tod des Zeugen, sondern das Zeugniss selbst, was einen zum Märtyrer macht.

Ist das Staatsoberhaupt ein Christ, so erlaubt es eben damit den Glauben an den Artikel: «Jesus ist der Christ», so wie an alle darin enthaltenen und daraus folgenden Artikel, und diess ist ja der ganze, zum Seligwerden erforderliche, Glaube. Und weil er Souverän ist, so fordert er Gehorsam gegen alle seine Gesetze, d. h. gegen alle bürgerlichen Gesetze, in welchen auch alle Naturgesetze, d. h. alle Gesetze Gottes enthalten sind. — Es kann gar keinen Widerspruch geben zwischen den Gesetzen Gottes, und den Gesetzen eines christlichen Gemeinwesens.

Ist aber das Staatsoberhaupt ein Unglaubiger, so sündigt jeder seiner Unterthanen, der ihm widersteht, gegen die Gesetze Gottes, und verwirft den Rath der Apostel, wodurch alle Christen zum Gehorsam gegen ihre Fürsten in allen Dingen, ermahnt werden. Ihr Glaube ist etwas innerliches, unsichtbares, und sie brauchen sich desshalb nicht in Gefahr zu begeben. Thun sie es dennoch, so sollen sie ihren Lohn im Himmel erwarten, und sich über ihren gesetzlichen Souverän nicht beklagen, geschweige denn ihn bekriegen. Aber welcher unglaubige König wird so ungerecht seyn, einen Unterthanen zu tödten oder zu verfolgen, von dem er weiss, dass er auf die Wiederkunft Christi wartet, und nach dem Weltbrand demselben Gehorsam zu leisten im Sinn hat, bis dahin aber sich verbunden hält, den Gesetzen dieses unglaubigen Königs zu gehorchen?[1]

[1] *Leviath. ch.* 42, S. 271 ff. 43, S. 330 f.

Viertes Kapitel.

Kritischer Rückblick auf das Hobbes'sche System.

Wir haben den Gedanken der unbeschränkten Vollmacht und des unbedingten Gehorsams im Vorhergehenden bis zu einem Extrem verfolgt, wo offenbare Künste der Sophistik die schwache Seite verdecken müssen. Es handelt sich darum, das System, sammt seinen Schroffheiten, genetisch zu begreifen und zu würdigen.

Die ordinäre Erklärung beruft sich auf die Verbindung, in welcher Hobbes fast sein ganzes Leben hindurch mit einer der royalistischen Familien der englischen Aristokratie gestanden ist, und leitet daraus den Charakter seines Systems ab. Aber auch abgesehen davon, dass bei dieser, an den bekannten kammerdienerischen Geschichtspragmatismus erinnernden, Meinung die Ungnade des Prinzen von Wales, und das Wohlgefallen des Protektors au den Grundsätzen des Leviathan verwirrend dazwischentritt, so dass (wie z. B. Burnet in seinen Memoiren thut) bei der Abfassung des Werkes eine Umkehrung der anfänglich absolutistischen Absicht in eine den Republikanern günstige angenommen werden müsste: so darf eine solche Erklärung aus einem partikulären, persönlichen Interesse an die Stelle der unwillkührlichen organischen Gestaltung einer Theorie nur dann gesetzt werden, wenn gewichtige, positive Gründe das Erstere dringend fordern. Es ist wahr, die Deduktionen von Hobbes erinnern vielfach auffallend an die Ansprüche und Ansichten der Stuarts, und insofern hat die Meinung allerdings etwas für sich, dass er aus Ergebenheit gegen diese Dynastie ihre Grundsätze habe vertheidigen wollen. Aber wir dürfen

auf der andern Seite zwei Punkte nicht übersehen: einmal dass die Theorie, mit der wir es zu thun haben, bei allerdings unverkennbarer Aehnlichkeit im Einzelnen, doch wieder in wesentlichen Gedanken von den Ansichten der Stuarts abweicht,[1] sodann dass wir Anschauungen, auf welchen das System wesentlich beruht, in seinem Zeitalter überhaupt wiederfinden. Führte doch Karl I. einmal in einer Erklärung des Parlaments aus einer Rede des puritanisch und republikanisch gesinnten Parlamentsmitglieds Pym folgende Worte an: «Wenn ihr das Gesetz hinwegnehmt, so gerathen alle Dinge in Verwirrung und jeder Mensch will sein eigener Gesetzgeber seyn, was, bei dem verderbten Zustande der menschlichen Natur, nothwendig die grösste Ungebühr hervortreiben muss. List, Neid, Gewinnsucht, Ehrgeiz werden und geben dann Gesetze, und welcher Art, das kann Jeder leicht einsehen.»[2] Da haben wir mit puritanisch-orthodoxer Färbung, die ganze Voraussetzung des natürlichen Kriegszustandes, der die Grundlage der Hobbes'schen Theorie bildet.

Somit kommen wir darauf, die Theorie von Hobbes als den begrifflichen Ausdruck dessen zu betrachten, was durch die seiner Zeit geläufigen Ansichten, so wie durch den geschichtlichen Grund und Boden, auf dem sie erwachsen ist, gegeben war. Zwar sagt Hobbes, (in Beziehung auf seinen Begriff des Staats) seine Lehre weiche von der Praxis des grössten Theils der Welt, besonders des Westens von Europa, bedeutend ab;[3] allein in Hinsicht auf das Religiöse und Kirchliche lässt es sich desto überzeugender nachweisen, dass das System dem in seinem Vaterland in Institutionen und Ansichten Bestehenden entspricht.

Die Abhängigkeit der Kirche vom Staat, welche Hobbes deducirt, ist ganz die Suprematie der Krone, wie sie durch die Reformation Heinrichs VIII. gegründet und unter den folgenden Regierungen beibehalten wurde. Wir finden in der Geschichte der englischen Reformation theils in Parlamentbills, theils in Erklärungen der Geistlichkeit öfters die Anerkennung davon, dass die kirchliche Gewalt der Geistlichen einzig von der

[1] Vergl. Tüb. Zeitschrift für Theol. 1840, 1, S. 48 f.

[2] Raumer, Gesch. Europa's u. s. w. B. V, S. 125.

[3] *Leviath. ch.* 31, S. 193.

Auktorität des Königs abhänge.[1] Auch daran dürfen wir uns erinnern dass gerade die anglikanische Geistlichkeit zu verschiedenen Zeiten die Pflicht des «passiven Gehorsams» einschärfte, also das Verhältniss des Unterthanen zum Fürsten so auffasste, wie Hobbes von seinen Grundsätzen aus.[2]

Das ganze sociale System ist keineswegs abstrakte Theorie: es wurzelt, wie schon die empiristischen Principien des Systems zum voraus erwarten lassen, in der Wirklichkeit, und es soll auch wieder Früchte tragen für die Wirklichkeit; es geht vom Geist der Zeit aus, und auf das Bedürfniss der Zeit zurück. Der höchste Wunsch des Hobbes ist, dass *this Truth of speculation* verwendet werde *into the Utility of Practice.*[3] Und wenn auch nicht der Schluss des Leviathan es ausdrücklich bekennen würde,[4] so würde doch der ganze Verlauf des Systems hinlänglich beweisen, dass es durch die Zeitverhältnisse des Vaterlandes hervorgerufen sey.

Ausgangspunkt ist der Bürgerkrieg, Zielpunkt der Friede, und Friede ist die Seele dieses Systems der Politik.[5] Alle

[1] Vergl. Burnet Ref. Gesch. der Kirche von England, B. I, S. 235 f. 256 der deutschen Uebersetzung. Stäudlin K. Gesch. von Grossbrit. I, S. 376 f.

[2] Desswegen nennt z. B. Collins die Politik des Hobbes *High-Church-Politicks. Disc. of Freethinking* S. 170.

[3] *Leviath. ch.* 31, S. 193.

[4] S. 395 f. Seine Abhandlung über bürgerliches und kirchliches Regiment sey „veranlasst durch die Unordnungen der gegenwärtigen Zeit, ohne Parteilichkeit, ohne Accomodation, und ohne eine andere Absicht, als das wechselseitige Verhältniss zwischen Schutz und Gehorsam den Menschen vor die Augen zu stellen. —“ „Wiewohl während einer Staatsumwälzung keine sehr glückliche Constellation stattfinden kann für die Geburt von Wahrheiten dieser Art (indem sie von denen welche das Alte stürzen, finster angesehen werden und von denen welche das Neue aufrichten, nur den Rücken sehen) so kann ich mir doch nicht denken, dass meine Theorie in dieser Zeit werde verurtheilt werden, sey's von dem öffentlichen Richter aller Lehre, sey's von irgend Jemand, der die Fortdauer des öffentlichen Friedens wünscht.“

[5] Während die griechischen Politiker, Platon und Aristoteles die Dauer, Machiavelli, in der Zeit des Untergangs der italienischen Nationalität und Unabhängigkeit die Wiedererlangung einer durchgehenden Gesammtmacht, Dahlmann in der Periode von noch fortschreitenden Völkern den Fortschritt im Staat als den höchsten Zweck verfolgen, ist bei unserem englischen Politiker, der inmitten einer kirchlich-politischen Umwälzung und innerlichen Zerfalls der Nation schrieb, der Friede die höchste Aussicht in der Aufgabe eines

Verhältnisse und Elemente der Gesellschaft, alle Charakterzüge und Handlungen des Individuums, Meinungen und Thaten, politische und religiöse Bestrebungen, Philosopheme und Schwärmereien — alle werden darauf angesehen, wie sie sich zum Frieden verhalten. Hobbes glaubt, das Unglück seines Vaterlandes, *the calamities of confusion and civil war*, von dem Umstand ableiten zu müssen, dass die Staatsgewalt getheilt worden sey zwischen König und Parlament, und dass folglich der König die einander widerstrebenden Tendenzen in Kirche und Staat nicht habe finden und für das Gemeinwesen unschädlich machen können. Die Rücksicht auf die vaterländischen Verhältnisse tritt, wiewohl die Entwicklung in allgemeiner Form gehalten ist, manchmal so deutlich und entschieden bestimmend hervor, dass die philosophische Erörterung an die Historie hinstreift, und dass man einige Abschnitte herausheben und zu einem Ganzen verbinden könnte, das, bei einer ganz unbedeutenden Modifikation der Form, den Titel führen könnte:

Pragmatischer Versuch über die englische Revolution.[1]

Die ganze Umwälzung, diese stetige Reihe von Gegensätzen und Kämpfen, wodurch Alles zerrissen und einander feindlich gegenübergestellt wurde, konnte Hobbes nicht anders auffassen, denn als einen eingetretenen Zustand allgemeinen Kampfes, als einen Krieg Aller gegen Alle. Und dieser Zustand ist dem Begriff eines Gemeinwesens, das ja Einheit und friedliches Zusammenwirken erfordert, schlechthin zuwider. Daher die Grundanschauung: die politisch religiöse Umwälzung ist ein Rückfall aus dem normalen Zustand des Gemeinwesens in den Naturzustand, den Krieg Aller gegen Alle. Dieser Naturzustand ist gleichsam der dunkle Grund, oder das böse Prinzip, das hinter jedem geordneten Gemeinwesen lauert, und immer wieder hervorzubrechen droht; diess gelingt ihm auch da und dort in

Staats, und Hobbes hat in seiner Stellung gleich Recht wie Jene. Man vergleiche über die Ersteren die Rec. über Dahlmann's Politik, von Gervinus, in dessen kleineren histor. Schriften, S. 598.

[1] Hobbes hat auch wirklich eine pragmatische Geschichte der englischen Revolution geschrieben, in dialogischer Form, unter dem Titel: *Behemoth, the history of the causes of the civil wars of England — from the year 1640 to the year 1660.* Zur Bestätigung des Obigen diene nachstehende Stelle, mit welcher der Dialog beginnt: *If in time, as in place, there were degrees of high and low, I verily*

Umwälzungen, zumal wenn religiöse Erregung mit im Spiel ist. Diess ist das böse Prinzip, das in Unmacht zu halten die höchste Staatsgewalt unaufhörlich streben muss; und desswegen bedarf sie denn auch des ungetheilten Besitzes aller gesetzgebenden, richterlichen und vollziehenden Rechte. Wenn ein Glied der Gesellschaft Anspruch darauf macht, mit seinem individuellen Urtheil und Gewissen, oder mit inspirirter Weisheit zu entscheiden, was gut und böse, was im Staat erlaubt und verboten sey: so ist das schon eine Versuchung des antisocialen Prinzips, des Prinzips der Auflösung und Verwirrung, des Kriegs Aller gegen Alle. Wenn ein Oberhaupt der Kirche neben dem Oberhaupt des Staats bestehen soll, mit der Vollmacht unabhängiger Gesetzgebung, Strafgewalt u. sof., so ist das eine Wurzel der Spaltung und Trennung, welche endlich zu einem Krieg Aller gegen Alle heranwächst.

Auf diese Weise wird das immer wiederholte Dringen auf die Einheit, Untheilbarkeit und Unbeschränktheit der obersten Staatsgewalt als nothwendig begriffen, und es wird denkbar, wie ein consequenter Denker, bei wirklich humaner und patriotischer Gesinnung, (also ohne der mürrische, finstere Misanthrop zu seyn, als welcher Hobbes oft, z. B. auch von Villemain, in der Biographie Cromwell's, dargestellt wird) auf Sätze kommen konnte und musste, die freilich, auf den ersten Anblick, durch ihre Schroffheit abstossen.

Indessen liegt das Abstossendste nicht sowohl in der scharfen Opposition gegen jede Beschränkung der höchsten Gewalt, gegen alle Theilung der Regierungsgewalt zwischen Monarch und Volk, als vielmehr in den Erklärungen über «Privaturtheil,» Gewissen u. s. w.

Die Sache besteht kurz darin, dass Hobbes die Subjektivität tief herabsetzt. Wir dürfen uns nur daran erinnern, wie herb er über das Gewissen als Norm des Individuums abspricht, was damit zusammenhängt, dass er die sittlichen

believe, that the highest of time would be that, which passed between 1640 and 1660, for he that thence, as from the Devils Mountain, should have looked upon the World, and observ'd the Actions of Men especially in England, might have had a Prospect of all Kinds of Injustice, and of all Kinds of Folly, that the World could afford, and how they were produced by their Hypocrisie and self-conceit, wher of the one is double Iniquity and the other double Folly. — Ueber das genannte Werk, das letzte unsers Philosophen, ist zu vergleichen: Guizot, in der mehrerwähnten Memoirensammlung B. 1, S. 164.

Begriffe: «gut, schlecht, verächtlich» nur als relative und subjektive, als durch den Nutzen, die Begierden, die Leidenschaften bestimmt, gelten lässt, und dass er nur das positive Gesetz des Staats als reale Norm anerkennt. Gerade diese Seite des Systems aber, welche schon von den Zeitgenossen, und später immer vor allen angegriffen wurde, hat einen tieferen Wahrheitsgehalt, wodurch sie dem System der neuern Philosophie sich verwandt zeigt. Wir meinen die Unterscheidung zwischen dem «subjektiven und dem objektiven Geist,» die Unterordnung des «moralischen Handelns,» das seinen Grund und Boden einzig in der subjektiven Ueberzeugung hat, unter das «sittliche Handeln» das in einer gegebenen allgemeineren Grundlage, in der bestehenden religiösen und volksthümlichen Sitte, wurzelt. An diesen wichtigen Punkt der neueren Philosophie werden wir nothwendig erinnert, wenn Hobbes dem Gewissen des Einzelnen das Gesetz dieses «öffentliche Gewissen,» der individuellen Vernunft das Gesetz, als die Vernunft des Staats, dem subjektiven Begehren das Gesetz, als den Willen des Gemeinwesens, gegenüberstellt.[1] Wenn er auf diese Weise die Objektivität des Staats über die zufällige Willkühr der Individuen und ihrer Ueberzeugungen erhebt, so ist diess um so weniger zu verwundern, als eben der Schauplatz, den er vor sich hatte, die entfesselte Willkühr der mannigfaltigsten Meinungen und Tendenzen der Individuen darstellte.

Allein die Macht, vor welcher die subjektive Ueberzeugung weichen soll, ist bei Hobbes nicht unmittelbar die objektive Vernunft, der objektive Geist, sondern der Souverän, sey er nun e i n e Person, oder eine Mehrzahl von Personen. Der Souverän giebt die Gesetze, welche bestimmen, was recht und unrecht, gut und böse ist; und seine gesetzgebende Vollmacht ist unbeschränkt: er kann zum Gesetz machen was er will, und der Unterthan ist verbunden, sich nach diesem Gesetz in seinem Urtheilen und Handeln zu halten. Somit steht der subjektiven Ueberzeugung nicht etwas Objektives, sondern die subjektive Willkühr eines Einzigen gegenüber, mit dem Anspruch, für alle Einzelnen die Richtschnur zu seyn. Und Jeder soll seiner persönlichen Ueberzeugung misstrauen, weil sie subjektiv und individuell ist, um sich der Ueberzeugung und dem Willen eines

[1] Feuerbach macht in seiner Gesch. der neuern Philosophie §. 62. S. 127. mit Recht auf diese Aehnlichkeit aufmerksam.

Einzigen, die doch auch individuell und subjektiv seyn werden, blindlings und schlechthin zur Leitung hinzugeben?

Indessen bekommt die Sache doch eine andere Gestalt, wenn wir darauf aufmerksam sind, dass der Souverän ideal gefasst wird. Der Souverän ist die Seele des Gemeinwesens, das ohne denselben ebenso sich auflöst, wie die Glieder des natürlichen Leibes sich in Erde auflösen, wenn die Seele fehlt, um sie zusammen zu halten. [1] Der Souverän ist die intelligente Einheit des gesammten Staatsorganismus, die denselben in allen wesentlichen Lebensfunktionen beseelt und leitet; er repräsentirt das Ganze, sein Wille ist das Gesetz des Ganzen u. sof. Wir haben den Conflikt zwischen der von dem Begriff des einheitlichen und gegliederten Gesammtlebens der Nation, und der von der Anschauung des Souveräns als Person ausgehenden Betrachtung des Staats. Bei der ersten Bewegung des Gedankens fällt das Gesetz, das «öffentliche Gewissen» u. s. w. zusammen mit dem, was wir den «objektiven Geist» nennen; bei der letzteren Bewegung will diese Identifikation nicht gelingen. Hobbes will (das ist an manchen Stellen deutlich) den Souverän als das vernünftige Gesammtbewusstseyn der Nation, des Staats, fassen, aber es gelingt nicht. Es ist eine Verbindung, oder vielmehr eine trübe Vermischung der spekulativen oder idealen, und der empirischen oder realen Betrachtung, worin wir in letzter Beziehung den Fehler finden müssen.

Auf denselben Fehler stossen wir bei dem Verhältniss von Kirche und Staat. Zwar ist allerdings die Identifikation von Kirche und Staat in dem Fall verkehrt, wenn der Staat nichts anderes ist, als die bürgerliche Gesellschaft, welche aus Furcht vor den gegenseitigen Befeindungen, zum Behufe des Friedens und der allgemeinen Sicherheit sich zusammengethan hat. Allein wenn der Unterschied zwischen Kirche und Staat, und der Unterschied zwischen Christ und Mensch sich decken, so scheint dabei eine ganz andere, eine höhere Anschauungsweise, wenigstens unbewusst und verhüllt, durch: die Anschauung des Staats als des zur Verwirklichung der menschlichen Zwecke überhaupt bestehenden Gesammtlebens. Verhält sich der Staat zur Kirche, wie der Mensch zum Christen, so ist der Staat die menschliche, oder concret-sittliche Gemeinschaft, die Kirche

[1] *Leviath. ch.* 42. S. 316 vergl. *Introduction* S. 1.

dagegen die abstrakt-religiöse. Diesen Begriff vorausgesetzt versteht es sich von selbst, dass die Kirche nur ein Moment des Staats bilden kann. Unter diesem Gesichtspunkt erinnert die Ansicht von Hobbes an die neuere, von Rothe. Allein Hobbes setzt doch den Staat, wie er ist, den empirischen Staat, über die Kirche, und betrachtet ihn als den Gesammtorganismus, von dem die Kirche nur ein einzelnes Glied ist. Somit kehrt der Mangel an Unterscheidung zwischen der idealen und realen Betrachtung, der Mangel an Klarheit über das Verhältniss von Idee und Geschichte, hier wieder.

Die Stellung des Hobbes in der Geschichte des Deismus können wir vor jetzt nur so bestimmen, dass wir ihn mit Herbert zusammenstellen; über sein Verhältniss zu den Späteren, die man wohl auch als «Vorfechter der Hobbesianischen Theologie» aufführt, [1] werden wir später zu sprechen haben.

Halten wir Hobbes mit Herbert zusammen, so ergiebt sich Folgendes: Beide stimmen darin überein, dass sie der unmittelbaren Auktorität der Offenbarung eine andere Norm gegenüberstellen, welche nach ihrer Ansicht näher liegen soll. Allein sobald diese letztere bestimmt bezeichnet werden soll, gehen Beide wieder auseinander. Während Herbert die subjektive Vernunft des Einzelnen, die *sana ratio*, zum Prinzip der religiösen Wahrheit macht, ist es nach Hobbes das positive Gesetz, die Auktorität des Staats, was voranzustellen ist, indem der Staat, d. h. der Repräsentant des Staats, der Souverän, den Kanon feststellt, der authentische Interpret der Schrift ist u. sof. Diess beruht darauf, dass Hobbes die Subjektivität herabsetzt, in ihr nichts Reales, schlechthin Wahres und Gutes findet, Herbert dagegen in der subjektiven Vernunft absoluten Gehalt (die *Notitiae communes*) anerkennt. Der Letztere nähert sich nun zwar dem Ersteren insofern wieder, als ihm der *consensus omnium* Merkzeichen dessen ist, was in der Vernunft des Einzelnen schlechthin Wahres sey. Ja Herbert geht, wo er auf das Gemeinsame und Umfassende sieht, und für sein Subjektives eine objektive Gewährleistung, einen objektiven Halt sucht, weiter als Hobbes: ruht er doch erst da, wo sein Blick die ganze Menschheit umfasst, oder, wie er es nennt, bei der *ecclesia catholica*; während Hobbes bei der nationellen Schranke

[1] So Valentin Ernst Löscher, bei Thorschmid; dieser selbst nennt Hobbes den Grossvater aller Freidenker in England.

des Staats stehen bleibt, und bei dem Souverän, als dem Repräsentanten des Staats, der die objektive Vernunft des nationellen Gemeinwesens ausdrücken soll, seiner Idee nach eine Personifikation derselben ist.

In Beziehung auf den Gehalt des christlichen Glaubens erscheint Hobbes conservativer als Herbert; denn, obwohl er nur den einfachen Satz: Jesus ist der Messias, freilich sammt seinen Voraussetzungen und Folgen, als den einzigen eigentlichen Glaubensartikel des Christenthums festhält, finden wir doch, dass er die kirchlichen Dogmen von Sünde und Erlösung vertheidigt, gegen die Herbert, wenn auch nur indirekt, polemisch auftritt. Andererseits setzt er aber die Offenbarung formell um so tiefer herab, indem er den kanonischen Charakter der Schrift, überhaupt alle Wahrheit, von der Auktorität des Staatsoberhaupts abhängig macht, wobei statt der *Fides divina* doch nur eine *Fides* und *obedientia humana* übrig bleiben kann. Die Auktorität der Offenbarung, als eine Norm des Menschen, soll bleiben, aber nur als sekundäre Auktorität.

Die Opposition gegen die Scholastik ist beiden gemeinsam; aber Hobbes führt dieselbe consequenter und vollständiger durch, namentlich sofern er die Prinzipien Bacon's über Wissen und Methode des Wissens angenommen und streng fortgeführt hat.

Dritter Abschnitt.

Das Zeitalter der Restauration.
1660 — 1689.

Erstes Kapitel.

Zustände und Sitten der Gesellschaft.

Als Karl II. den Thron seiner Väter bestieg, änderte sich sofort Sitte und Ton der Gesellschaft. Schon zuvor war der Geist des Volks müde geworden durch so viel gemachte Versuche, mit sich selbst unzufrieden und zerfallen wegen der Verstösse, ja Verbrechen, die in seinem Namen begangen worden waren. Man war nicht nur des politischen Regiments der Parlamente und Cromwell's überdrüssig, sondern das Volk im Ganzen war auch der kirchlichen Herrschaft des strengen puritanischen Geistes müde. Das viele Predigen von Geistlichen und Laien, das stete Beten und Singen, das Sprechen und Streiten über religiöse und kirchliche Dinge, die strenge Sonntagsfeier, das Verbot aller Schauspiele, der gesetzte Ernst, die schmucklose, dürre Einfachheit des puritanischen Zeitalters fand nicht mehr den Anklang wie sonst. Mit lautem Jubel wurde der König empfangen, die Loyalität des Volks quoll mit aller Kraft wieder hervor. Das einnehmende, heitere, liebenswürdige Wesen Karl's wirkte ermunternd, und eine lustige Zeit, das *merry reign*, brach an. Der König selbst, von unverwüst-

lichem Leichtsinn, verlor sich in Genüsse und Ausschweifungen; Buhlerinnen und Wüstlinge waren sein liebster Umgang; Roués wie Graf Rochester, der dem Gilbert Burnet vor seinem Tode gestand, dass er beinahe fünf Jahre lang beständig betrunken gewesen sey, waren seine Gesellschafter; er war gegen Alles, was seinem Vergnügen und seinen Interessen fremd war, gegen Anstand, Sitte, Religion, völlig gleichgiltig. Aus Opposition gegen die rauhe Strenge der puritanischen Zeit fand der Vorgang des Hofes viel Beifall. Man verfiel, wie die Nothwendigkeit der Sache es mit sich bringt, von einem Extrem in das entgegengesetzte, von der finstern Lebensansicht in leichtsinnige Heiterkeit, von der Strenge in Ausgelassenheit, von der Schwärmerei in frivolen Unglauben, zumal da man an der Richtung, von der man herkam, die Schattenseite hervorkehrte, und die starre Frömmigkeit als lächerliche Pedanterie, wo nicht gar als blosse Heuchelei betrachtete. So wurde, nach dem Vorgang des Hofs und vermöge der Verhältnisse der Zeit, Gleichgiltigkeit und Spötterei gegen Religion, Missachtung von Anstand und Sitte, herrschende Mode, Grundsätze wurden als Kopfhängen, Libertinismus als Zeichen der Aufklärung angesehen; diejenigen, welche nicht mitmachten, wurden als Schwärmer, Rundköpfe und Rebellen verschrieen.

Frankreich wurde als höchstes Vorbild nachgeahmt. Karl hatte die Jahre seines Exils in Frankreich zugebracht, als König verbündete er sich mit Ludwig XIV., und liess sich eine Pension von Frankreich zahlen, so dass man ihn in England Vicekönig Ludwigs XIV. nannte.

Man glaubte in Whitehall sich nicht zu viel an Versailles annähern zu können, man sprach am Hof französisch, französische Schriften wurden Modelektüre. Waren unter der Republik alle Schauspiele verboten, so errichtete man jetzt nicht nur Schauspielhäuser, sondern liess, was bis dahin in England gar nicht gewöhnlich war, Schauspielerinnen auf dem Theater auftreten, und führte sogar Stücke auf, die dem Anstand vollkommen zuwider waren. Die dramatische Literatur stimmte, indem namentlich Dryden, das Haupt der französischen Schule, voranging, in denselben leichtfertigen Ton ein, und suchte durch Unsauberkeiten Beifall. An die Stelle der altenglischen, treuherzigen Balladen traten komische Mährchen von gemeiner Diktion, oder geringe Bänkelsängereien, die augenblickliches Gelächter erregen konnten.

Der getreuste Ausdruck der Gesellschaft unter Karl II. ist das komische Epos von Samuel Butler, Hudibras, das bald nach der Restauration (von 1663 an) erschienen ist. Sir Hudibras ist ein Ritter von der Partei der Independenten, der seine Bibel und seinen Säbel ergreift, und als Friedensrichter das Land durchzieht, um Aberglauben und Missbräuche zu bekriegen, ihn begleitet sein Sancho Pansa Ralph, in der Eigenschaft eines Schreibers. Sir Hudibras selbst ist halb Ritter halb Richter, Windbeutel und Pedant, religiös und Schwärmer. Sein Schreiber, ebenfalls ein Independent, naseweise, grüblerisch, disputirsüchtig, starrsinnig, widerspricht dem Friedensrichter unaufhörlich, wird von ihm widerlegt, ist aber doch nie zum Schweigen zu bringen. Figur, Aufzug, Thaten der Beiden, die abenteuerlichen Lagen in die sie gerathen, ihre Disputationen mit einander, werden mit ächt englischem Humor so dargestellt, dass die Uebertreibungen der beschränkten, fanatischen Begeisterung, die Albernheiten eines verirrten Religionseifers in ihrer Blösse und Lächerlichkeit erscheinen. Der ungemeine Beifall, den diese Satire gleich bei ihrem Erscheinen fand, indem man sie unendlich oft citirte, ist ein Zeichen des völlig veränderten Zeitgeistes.

Die Wiederaufrichtung des Throns war begleitet von der Wiederherstellung der bischöflichen Kirchenverfassung und der anglikanischen Liturgie. Die einst abgesetzten Bischöfe und anglikanischen Geistlichen wurden wieder eingesetzt, die Bischöfe nahmen ihre Bank im Oberhaus wieder ein. Man gieng straks auf Erneuerung des Alten aus, so wie es gewesen war, Leidenschaften mischten sich ein, der Parteigeist behielt die Oberhand, und die Gelegenheit wurde versäumt, die Nation zu einer kirchlichen Einheit zu verbinden. Der Geist unbedingter Hingebung an die königliche Macht ging Hand in Hand mit dem rachsüchtigen Geist der Kirche. Die tolerante Gesinnung des Königs gegen die Dissenters bezog sich eigentlich nur auf die Katholiken. Die Kirche setzte mit der neuen Uniformitätsbill, der Fünfmeilenakte wornach jeder dissentirende Geistliche sich fünf Meilen von jedem Ort, der ein Parlamentsmitglied wählte, oder wo er früher gepredigt hatte, fern halten musste, ihre intoleranten Absichten durch, sie arbeitete entschieden darauf hin, ihre Alleinherrschaft fest zu gründen, ohne jedoch für Erbauung des Volks etwas zu thun, oder für die sittliche Strenge derer, die sie verfolgte, einen Ersatz zu geben.

So schienen alle für die Freiheit des Geistes gewonnenen Ergebnisse der Kämpfe eines Menschenalters spurlos wieder verloren zu gehen, indem in Staat und Kirche die alte ausschliessende Intoleranz, der alte Despotismus wiederkehrte, indem nicht nur die Königsmörder, sondern auch ein Algernon Sidney und Russel hingerichtet wurden, und in England sowohl als Schottland die bischöfliche Kirchenverfassung hergestellt, die Dissenters um ihre politische Existenz und ihre religiöse Freiheit gebracht wurden. Allein theils trug die Uebertreibung dieser reaktionären Richtung, verbunden mit der Schlechtigkeit der Regierung Karl's II. und später mit den gerechten Besorgnissen unter Jacob II. dazu bei, die Opposition gegen die Anmassungen des Königthums und Kirchenthums auf's Neue gewaltig aufzuregen; theils waren auch die Kräfte, welche das Menschenalter vor der Restauration bewegt hatten, nicht verschwunden, sie waren nur in einer neuen Entwickelung begriffen.

Die bürgerlich-kirchlichen Strebungen des verflossenen Zeitraums waren leidenschaftlich und schwärmerisch-mystisch gewesen. Jetzt war die Periode der produktiven Thätigkeit abgelaufen, indem alle wesentlichen Gedanken und faktischen Consequenzen der eingeschlagenen Richtung in einer vollständigen Reihe sich ergänzender Erscheinungen sich verwirklicht hatten. Eine Ebbe ist eingetreten, die Wogen senken sich. Die brausende Gährung ist vorbei, jetzt vollzieht sich ein Abklärungsprocess, zu welchem die Reaktion mit ihrem despotischen Erneuern des Alten eine nothwendige Bedingung ist. Allmählich kommt der Geist, welcher in dem trüben Chaos der Sekten und Parteien gewogt hatte, und nur in der herben Form der Schwärmerei und des Fanatismus erschienen war, zu sich selbst, und die sogenannte Revolution von 1689 ist der äussere Stoss, welcher erforderlich war, damit sich die Sache in gereinigter und klarer, durchsichtiger Form krystallisiren konnte. Diess sowohl in politischer, als in religiöser Hinsicht: die liberale, selbstständige Richtung jener republikanisch begeisterten Parteien hat sich später zu einer liberalen Doktrin des Staatsrechts, und zu praktischen Garantieen der Freiheit gestaltet; und auf religiösem Gebiet haben sich namentlich die Quäcker von ihrer anfänglich beschränkten Form immer mehr befreit und eine mehr rationale, universalistische Richtung genommen; die Zeit dieser Umwandlung fällt nicht

zufälliger Weise zusammen mit dem Versuch seiner zusammenhängenden begrifflichen Darstellung des Quäckerischen Glaubens, unter der Restauration.

Der Gehalt der schwärmerischen Bewegungen jenes aufgeregten Zeitalters und die Restauration mit ihren reaktionären Versuchen, mit ihrer leichtfertigen Satire und Religionsspötterei, mit ihrer Kälte und ihrer Intoleranz sind wesentliche Bedingungen zu der spätern Blüthe des Deismus.

Diesem Zeitraum der Restauration gehört in der Reihe der Deisten an Charles Blount.

Zweites Kapitel.

Charles Blount und seine Schriften.

Der Vater unseres Schriftstellers, Sir Henry Blount, von Karl I. zum Richter ernannt, nach dem Tode des Königs jedoch vom Parlament und von Cromwell mit wichtigen Aufträgen beehrt, von Karl II. zum Grossheriff von Hertfordshire ernannt, war ein Mann von mehr Geist als wissenschaftlicher Ausbildung, lebhaft in der Unterhaltung, aber zur Paradoxie geneigt. Der älteste Sohn Sir Thomas Blount, von Karl II. in den Rang eines Baronet erhoben, sass unter der Restauration in zwei, nach der Revolution in drei Parlamenten nach einander; er zeigte sich beständig als Freund der Freiheit seines Vaterlandes und als Beschützer der Wissenschaften. Seine Schriftstellergeschichte, die nichts weiter, als eine Compilation seyn soll, verdient kaum genannt zu werden, wohl aber seine «Versuche über verschiedene Gegenstände,» welche in Beziehung auf Freiheit der Gedanken mit den *Essais* von *Montaigne* verglichen worden sind.

Der jüngere Sohn, CHARLES BLOUNT, ist als Deist bekannt. Geboren 1654, wurde er, wie sein älterer Bruder, gänzlich von seinem Vater selbst erzogen, auch seine erste Schrift wurde, wie man glaubt, unter der Leitung seines Vaters geschrieben. Er machte sich nämlich im letzten Jahrzehent der Restauration als Schriftsteller bekannt und zwar in verschiedenen Fächern der Literatur, indem er überall, sowohl im Politischen als im Philosophischen, der Freiheit das Wort redete. Wenn öfters angegeben wird, er sey Parlamentsmitglied gewesen, so wird sein Bruder mit ihm verwechselt. Er hielt es treulich mit der Revolution, welche den Prinzen von Oranien

auf den englischen Thron führte, und gab namentlich eine Flugschrift heraus, worin er den Satz durchführte, König Wilhelm und die Königin Maria seyen kraft des Rechts der Eroberung auf den Thron gekommen. Damit stiess er indessen beim Parlament so sehr an, dass das Pamphlet verurtheilt wurde, verbrannt zu werden. Nachdem seine Frau gestorben war, wünschte er deren Schwester zu heirathen. Da diese religiöse Bedenklichkeiten hatte, so schrieb Blount einen Brief über die Frage, ob es erlaubt sey, zwei Schwestern nach einander zu heirathen. Er wies darin nach, dass weder das Landesgesetz dagegen sey, noch das göttliche Gesetz es verbiete, indem der Kanon der englischen Kirche auf einer falschen Erklärung der Schriftstelle 3. Mos. 18, 18 beruhe.[1] Allein der Erzbischof von Canterbury und mehrere Theologen erklärten sich dagegen, und da seine Schwägerin sich entschlossen zeigte, der Entscheidung der Geistlichen zu folgen, so erschoss sich Blount im August 1693.

Die erste Schrift Charles Blount's war das Buch *De Anima Mundi.*[2] Die auf dem Titel angegebene historische Richtung des Ganzen, so wie die naturphilosophische Erörterung über Welt und Seele ist übrigens nur vorgeschoben; es wird vielmehr die natürliche Religion gegenüber der positiven geltend gemacht, die relative Vollkommenheit des heidnischen Standpunkts an's Licht gesetzt, wobei übrigens weder die antike Religion noch die antike Philosophie rein genommen wird, vielmehr die Aeusserungen der philosophischen Aufklärung oder der Poesie des Alterhums, bei Ennius, Cicero, Lucretius als Belege gebraucht werden. — Das Buch fand vielen Widerspruch, verschiedene Flugschriften kamen gegen dasselbe heraus, und durch den Bischof von London wurde es verurtheilt.

Die zweite, und, dem Namen nach wenigstens, bekannteste Schrift Blount's ist die englische Uebersetzung der zwei ersten Bücher des Philostratus über das Leben des Apollonius von Tyana.[3] Blount hatte zwar schon die

[1] Blount *Miscellaneous Works II,* S. 137—153.

[2] *Anima Mundi: or, an Historical Narration of the opinions of the Ancients concerning Mans Soul after this Life: according to unenlightened Nature. Lond. 1679. 8.* Abgedruckt in den *Miscellaneous Works of Charles Blount, Esq. 1695. 1.*

[3] *The two first Books of Philostratus, concerning the Life of Apollonius Tyaneus: written originally in Greek, and non published in English; together with philological Notes upon each chapter.*

Uebersetzung des ganzen Werks vollendet, allein gewichtige Gründe bewogen ihn, wie er in der Vorrede selbst sagt, die Herausgabe des Uebrigen auszusetzen, man hatte nämlich schon zum voraus das Buch als äusserst gefährlich verschrieeen.

Die Anordnung ist so gemacht, dass jedem Kapitel die Erläuterungen unmittelbar folgen. Diese «Illustrationen» sind sehr oft nicht eigentliche Erläuterungen, zum wenigsten Theil philosophische Bemerkungen, wie nach dem Titel zu erwarten wäre; sondern sie bestehen grösstentheils aus weitläufigen Erörterungen aus dem Gebiete der Naturbeschreibung, Geographie, Mythologie, Weltgeschichte, Geschichte der Philosophie und der Religion. Es sind, wie der Verf. in der Vorrede selbst sagt, «Versuche über verschiedene Gegenstände, denen der Text nur als Veranlassung und Anknüpfungspunkt dient.»

Das Original ist, nach dem Resultat der neuesten Untersuchung,[1] eine durch das Christenthum zwar veranlasste, aber nicht aus einer gegen das Christenthum unmittelbar feindseligen Absicht unternommene Darstellung des Ideals eines pythagoreischen Weisen und Weltreformators. Der Held der Lebensbeschreibung ist wirklich eine historische Person, ein Magier, der unter Domitian's Regierung Aufsehen machte. Der Biograph ist ein Rhetor des dritten Jahrhunderts, Philostratos aus Lemnos, der eine Zeitlang am Hofe des durch seinen religiösen Synkretismus bekannten Kaisers Alexander Severus lebte. Im vierten Jahrhundert wurde die Parallele zwischen Apollonius von Tyana und Christus von Hierokles in polemischer Absicht gezogen.

Wenn nun Blount diese Biographie wieder bekannt machte,[2] so geschah diess nicht sowohl um den einzelnen Wunderthaten Christi die des Apollonius gegenüberzustellen, als um den übernatürlichen Charakter der Person Christi und seine Göttlichkeit in ein zweideutiges Licht zu stellen. Zwar verwahrt sich der Uebersetzer in der Vorrede ausdrücklich, er erzähle blos das Leben eines Philosophen, nicht das eines neuen Messias; nenne doch Philostratus selbst nie auch nur

Lond. 1680. Fol. Mit dem Motto aus Seneca: *Cum omnia in incerto sint, fave tibi et crede quod mavis.*

[1] Baur, Apollonius von Tyana und Christus. 1832.

[2] Cudworth hatte im „Intellektualsystem" (1678) den Apollonius v. T. ziemlich ausführlich berücksichtigt (IV. §. 15, Uebersetzung von Mosheim 1733 S. 304 ff.), was vielleicht die Veranlassung war, dass Blount auf die Biographie von Philostratus aufmerksam wurde.

den Namen Christi. Dass Wunderthaten des Apollonius erzählt werden, dürfe keinen Anstoss geben, denn das Alte sowohl als das N. T. erkennen ja Wunder von falschen Propheten und Magiern als wirklich an. Er selbst sey so weit entfernt, den Apollonius mit dem Erlöser zu vergleichen, oder anderen neuen Wundern Glauben zu schenken, dass vielmehr sein tägliches Gebet zu Gott das sey, er möge Glauben genug verleihen, um die alten für wahr zu halten. Seine Absicht sey blos die, unterhaltende und nützliche Beschreibungen entfernter Gegenden und alterthümlicher Sitten, so wie philosophische Gespräche über Sittlichkeit mitzutheilen. In der That finden wir nirgends einen direkten Angriff auf das Christenthum in den «Illustrationen;» die freigeisterischen Gedanken werden an die Biographie oft nur eben angeknüpft, ohne in einem Zusammenhang mit dem Text zu stehen, und wo eine Polemik aufzutreten scheint, da wird in der Regel irgend eine Klausel beigefügt, wodurch die Kirche von England, oder die reformirte Kirche, oder das Christenthum überhaupt von der aufgestellten Behauptung ausgenommen wird; auch wählt der Verf. hie und da die Form, dass er, statt in seiner eigenen Person zu reden, die Einwendung einem Heiden in den Mund legt. Uebrigens sind alle diese Restriktionen und Einkleidungen von der Art, dass sie blos aus Rücksichten der Klugheit und der Anbequemung gewählt zu seyn scheinen.

Das Buch wurde, als ein gefährlicher Angriff gegen die geoffenbarte Religion, sobald es erschienen war, unterdrückt, so dass es sehr selten geworden ist.

Eine weitere Schrift, welche Geschrei erregte,: «Gross ist die Diana der Epheser,»[1] ist eine ziemlich gehaltlose Flugschrift, deren Hauptinhalt in dem Satz besteht, die heidnische Religion sammt ihren Opfern sey nichts weiter, als die Erfindung selbstsüchtiger, betrügerischer Priester, mit welchen die bürgerliche Gewalt zusammengewirkt habe, um das Volk an diese Religion zu gewöhnen.

Nach seinem Tod gab Gildon, ein begeisterter Verehrer Blount's, seinen gelehrten Briefwechsel unter dem Titel «Orakel

[1] *Great is Diana of the Ephesians: or, the Original of Idolatry, together with the Politick Institution of the Gentiles sacrifices.* Mit dem Motto:

Cum sis ipse nocens, moritur cur victima pro te?
Stultitia est morte alterius sperare salutem.

Wieder abgedruckt im I. Bd. der *Miscellaneous Works.*

der Vernunft» heraus; zugleich versuchte er in der Vorrede, den Selbstmord seines Freundes zu rechtfertigen. Diese «Vernunftorakel» wurden, nebst einigen andern Schriften Blounts, im Jahr 1695 gesammelt herausgegeben.[1]

Die Bedeutung unseres Schriftstellers in der Geschichte des Deismus liegt darin, dass er die eigenthümliche Färbung, welche diese Richtung durch die Periode der Restauration bekommen hat, darstellt. Eine selbstständige Weiterbildung des Standpunkts können wir bei ihm nicht finden; vielmehr sind es die Gedanken von Herbert und Hobbes, welche den Kern seiner Ansicht ausmachen. Er nimmt als Eklektiker von Herbert die fünf Artikel, von Hobbes den Krieg Aller gegen Alle, so wie die Auktorität des Staats. Das sind verschiedenartige Elemente, die auch wirklich blos äusserlich bei ihm zusammenhalten. Aber die Form der leichten Satire, der witzigen und pikanten Darstellung, hat er namentlich vor Herbert, zum Theil auch vor Hobbes voraus. Er legt in der Vorrede zum Philostratus selbst das Bekenntniss ab, dass er Schriftsteller wie Montaigne, Macchiavelli, welche auf satirische Weise die Menschen schildern, wie sie sind, zum Vorbild genommen habe. Diess bestätigt sich bei der Lektüre seiner Schriften. Das *merry reign*, die Periode, wo heiterer ironischer Witz und muthwillige Pasquille herrschten, wo die französische Literatur zur Mode geworden war, spiegelt sich in Blount's Schreibart ab, wie in seinen Ansichten sich der Einfluss offenbart, welchen das System von Hobbes[2] und die Schriften Herbert's auf lebendige Geister bereits ausübten.

Dass die Menschen schlecht, verrätherisch, falsch und egoistisch seyen, das ist nach Blount der Kern der Lebensweisheit. Es springt in die Augen, wie dabei die ethischen Prinzipien von Hobbes anerkannt werden müssen, und wie die Ansicht von der Religion daraus folgt, wornach dieselbe die Erfindung einer selbstsüchtigen Priesterkaste, eine Sache der Erfindung und des Betrugs ist.

[1] *The Miscellaneous Works of Charles Blount, Esq.* 2 Bändchen 12.

[2] Ueber den Einfluss des Hobbes äussert sich H. Hallam (in dem S. 54. angeführten Werke 3. B. S. 311.) so: *The metaphysical philosophy of Hobbes, always bold and original, often acute and profound, without producing an immediate School of disciples like that of Descartes, struck, perhaps, a deeper root in the minds of reflecting men, and has influenced more extensively the general tone of speculation.*

«Die Menschen sind grösstentheils bösartig, und unfähig ohne Belohnung einander einen Gefallen zu thun; nun beurtheilen sie auch Gott nach sich selbst, und sie stellten sich desshalb im Anfang vor, die Götter seyen wie ihre orientalischen Fürsten, vor denen Niemand mit leeren Händen erscheinen durfte. So entstand das Opferwesen. Nun kam der verschmitzte Stand der Priester (welche wie Schweine, die am Trog gemästet werden, durch die Thorheiten und Leidenschaften der Menschen unterhalten und bereichert wurden); diese vornämlich vermehrten und verbreiteten jene Meinung, und zwar weil ein grosser Theil der Opfer ihnen zufiel. Sie führten namentlich blutige Opfer ein; alles das musste den Priestern Braten einbringen.[1] Die Mittel, durch welche die Priesterkaste sich den Einfluss zu verschaffen wusste, dessen sie ihres Interesses wegen bedurften, sind erdichtete Offenbarungen von oben; Orakel gleichen Gepräges; zweideutige oder nach dem Erfolg gemachte Prophezeiungen, beliebige Deutung von Träumen; das Verrichten von Dingen, welche dem Pöbel als Wunder erschienen, einzig durch natürliche Mittel, oder durch die Verbindung von Priestern und Betrügern unter einander und dergleichen.[2]

Es versteht sich keineswegs von selbst, dass diese egoistischen Triebfedern und diese Art des Werdens der Religion ausschliesslich im Heidenthum vorkomme. Vielmehr ist «Selbstliebe im Menschen so vorherrschend, dass Niemand von Parteilichkeit gegen sich selbst und sein Glaubensbekenntniss frei seyn kann.[3] Das ist es, was die Muhamedaner den Christen so verhasst macht, und die Christen den Türken so verächtlich, ebenso das Pabstthum den Protestanten, und die protestantische Religion den Papisten. Das macht, dass der Heide Hierokles den Apollonius so hoch über Christus stellte, und dass der Christ Eusebius Christum dem Apollonius so weit vorzog. Apollonius wird von Vielen der Magie angeklagt, ebenso Christus von Celsus und Anderen. Desswegen sollte die Frage, ob Einer oder Beide, oder keiner von Beiden jene Beschuldigung verdiente, unparteiisch, ohne irgend eine Rücksicht auf

[1] Philostratus S. 3.

[2] a. a. O. S. 31.

[3] *As all particular Men have each man his private Interest separate from the rest, — so has each Religion (excepting only ours) a particular Interest of their own Hierarchy.* a. a. O. S. 243.

Interesse oder Religion, untersucht werden.[1] Die meisten Menschen sind wie eben so viele Papageien, die man sagen lehrt, sie glauben die Schrift, ohne dass sie wissen warum; nur das wissen sie, dass Herr A., der Prediger ihres Kirchspiels, sie dazu anweist. Mich für meinen Theil soll weder Sokrates, noch Plato und Aristoteles überreden, wenn nicht mein Urtheil durch vernünftige Gründe von dem überzeugt wird, was sie sagen. Vernunft ist die einzige Dame, der ich den Hof mache, und ihr allein will ich meine Huldigung bezeugen. Wenn man mit Glauben anfängt und mit Vernunft aufhört, so könnte diess Einen zu einer falschen Religion verführen, desswegen kann es auch nicht in eine wahre einleiten.[2] Was von dem allgemeinen Menschenverstand ausgeht, davon wissen wir, dass es wahr ist, aber zwischen Glauben und Wissen ist ein weiter Unterschied. Ich will mich nicht auf Wunder verlassen, damit nicht der Magier Simon, die Zauberer Pharao's, Apollonius und Andere Anspruch darauf machen, Rivalen zu werden. Nein, ich will mich ausschliesslich auf meine Vernunft verlassen, und doch meinem Christenthum nicht hinderlich seyn (*not obstruct my Christianity*).»[3]

Also völlige Unbefangenheit, schlechtsinige Voraussetzungslosigkeit, Abstrahiren vom Glauben, und selbstständiges, freies Denken und Prüfen wird gefordert, um zu realem Wissen, zu sicherer Ueberzeugung zu gelangen. Und zwar scheint mit dieser Methode, unbeschadet der christlichen Ueberzeugung, Ernst gemacht werden zu wollen, wenn im Anfang der Schrift: *Anima Mundi* ausgeführt wird, das Heidenthum diene dem Christenthum als Folie, es sey ein unfehlbarer Beweis für die Vortrefflichkeit der Schrift, dass sie die Vergleichung mit dem Talmud, dem Koran und den heidnischen Gesetzgebungen so gut bestehe.

Die Grundsätze, nach welchen solche Prüfung anzustellen sey, werden nicht ausdrücklich entwickelt, doch können wir aus zerstreuten Andeutungen vermuthen, worin sie bestehen, wie z. B. wenn bei dem Beweis, dass der rechtschaffene Deist selig werde, der Grundsatz vorkommt, die Moral in der

[1] a. a. O. S. 5 ff. —

[2] *Faith being like a piece of blank Paper, where on you may write as well one Miracle as another* a. a. O. S. 82. — Vergl. *Misc. Works 1, 50: too credulous as these who see nothing but what is invisible, and believe nothing but what is incredible.*

[3] Philostr. S. 19 ff.

Religion stehe über dem Geheimniss in derselben.[1] Allein einerseits verräth sich, dass das christliche Dogma doch nicht so ganz über allen Vorwurf erhaben ist, und andererseits wird auch auf dem Gebiete des Heidenthums wahre religiöse Erkenntniss gefunden.

In ersterer Beziehung wird der religiöse Begriff eines Mittlers angegriffen; ein Mittler thue der unendlichen Barmherzigkeit Gottes ebenso gut Abbruch, als ein Bild der Geistigkeit und Unendlichkeit Gottes.[2] Wie hier das Dogma, so scheint sonst die Historie des Christenthums angegriffen werden zu wollen, wenn bei der Erzählung von der Geburt des Apollonius, von dem Leuchten des Blitzes und von den Gesängen der Schwäne bei der Entbindung seiner Mutter, die Bemerkung gemacht wird: «Es ist allen denjenigen, welche in den Urkunden des Alterthums geforscht haben, wohl bekannt, wie nothwendig man es immer geachtet hat für Heroen, dass ihre Geburt nicht weniger wundervoll sey als ihr Leben (wie aus der Geschichte der Semiramis, des Cyrus, Romulus und vieler heidnischen Götter zu ersehen ist). — Wenn nun Poeten oder eitle Geschichtschreiber von solchen wundervollen Geburten grosser Männer reden, so begreife ich, dass solche Wunder Lügen seyn mögen, die nach ihrem Tod beigefügt worden sind, um die Ausserordentlichkeit ihres Lebens zu vervollständigen (*to compleat the strangeness of their Lives*): indem keine Erzählung dadurch verliert, dass sie fortgepflanzt wird, jeder wünscht seine Erzählung wundervoller zu machen, indem er sie durch sein Talent verschönert. Es ist keine Frage, dass Hierokles in seiner Parallele dieses Wunder von den Schwänen und dem Blitz bei Apollonius Geburt gottloser Weise verglichen hat mit der Melodie heiliger Engel und dem neuen Stern bei Christi Geburt — als ob beides wohl gleich seltsam, aber nicht ebenso wahr wäre.»[3]

[1] *The Morality in Religion is above the Mystery in it.* Im *Summary Account of the Deist's Religion. Misc. Works II, 91.*

[2] *Misc. W. II, 89.* — Im Philostr. S. 42 kommt ganz der gleiche Gedanke vor, aber er wird den heidnischen Weisen in den Mund gelegt und diese durch die Erwägung entschuldigt, dass sie eben das Licht des Evangeliums nicht gehabt und von unserem Fürsprecher Jesus Christus nichts gewusst haben. In unserer Stelle wird der Gedanke zwar nicht ausdrücklich auf die christliche Religion angewendet, aber doch in ganz allgemeiner Geltung ausgesprochen.

[3] Philostr. S. 13.

Dieser historischen Kritik, welche von der Voraussetzung betrügerischen Ersinnens zu der Annahme einer unwillkührlich sich bildenden, verschönernden Sage so eben den Uebergang machen will, gehört auch die Bemerkung an, es sey möglich, dass Jemand eine Erzählung, die er selbst gemacht habe, so lange wiederhole, bis er sie am Ende selbst für wahr halte. «Lasst uns die Glaubwürdigkeit der Zeugen erwägen, ob dieselben nicht Weiber, Kinder oder Narren seyen, d. h. ungebildete, unwissende, gemeine Leute, die für das Glauben empfänglich sind; die Alles für Wunder halten, was über ihren Verstand hinausgeht; die sinnreiche Menschen für Beschwörer halten, und der Meinung sind, Gott zeige nie seine Macht, ausser wenn er den Lauf der Natur ändere und ihre Religion auf eine wunderhafte (*monstrous*) Geburt u. dergl. baue.» [1]

Nur in solchen einzelnen halbklaren und schielenden Aeusserungen bricht die höhere Ansicht durch; in der Regel herrscht freilich die Betrachtung vor, wornach alles Unwesen aus der willkührlichen Absichtlichkeit interessirter Menschen, namentlich der Priester, abgeleitet wird.

Dieser ganze kritische Standpunkt würde freilich umgestossen, falls wir ein Gewicht auf Aeusserungen legen müssten, wie folgende: «ich, der ich glaube, dass die Schrift das Wort Gottes ist, unterwerfe meine arme Urtheilskraft diesem heiligen Orakel.» [2] Allein solche Stellen sind denn doch sehr isolirt, und es stehen ihnen andere entgegen, welche die eigentliche Meinung zu verstehen geben:

«Mit welcher Gewissheit und Glaubwürdigkeit konnten Heiden wie Kalchas, Cassandra, die Druiden, auf Weissagung Anspruch machen, wenn, wie Cornelius Agrippa bemerkt, die heiligen Schriftsteller, ungeachtet sie voll heiligen Geistes waren, manchmal von der Wahrheit abirrten, was sie freilich nicht mit Willen, sondern vermöge menschlicher Schwachheit thaten? — Zu Jerobeam's Zeit liess sich einmal ein wahrer Prophet durch einen falschen betrügen: wenn also ein Prophet den andern betrügt, was haben wir dann für einen Weg, um den Willen Gottes zu erkennen, ausser der Vernunft? Die Apostel und Evangelisten irrten ebenfalls, Petrus irrte und sofort. — Daraus ergiebt sich, dass alle Propheten und Schriftsteller in einigen

[1] a. a. O. S. 27 f.

[2] *Anima Mundi* S. 25.

Dingen zu irren scheinen, nach der Schrift, welche sagt: «alle Menschen sind Lügner.»[1] — Diese kritische Gesinnung zeigt sich nun bei der Anwendung auf die Erklärung der Schrift. Ein interessantes Beispiel davon liegt uns in der Vertheidigung von Thomas Burnet's (des bekannten Geologen, † 1715) *Archaeologia philosophica* vor, die Blount in einem Schreiben an seinen Freund, Charles Gildon unternimmt.[2] Man hatte diesem geistreichen Naturforscher den Vorwurf gemacht, er wolle den Moses nur lächerlich machen, weil er die Mosaische Schöpfungsgeschichte, so wie sie lautet, mit der Vernunft unvereinbar gefunden, und als «fromme Allegorie» erklärt hatte, welche Moses dem schwachen Verstande des Volks angepasst habe. Blount führt nun, zum Beweis, dass Burnet nicht der einzige seiner Zeit und seines Volkes sey, der bei Stellen der A. T. Geschichte stutzig geworden sey, aus den Schriften des gelehrten Arztes Thomas Brown, † 1682 (*Religio Medici 1642* und *Enquiries in the Vulgar Errors 1646*) Stellen an, wo mehrere biblische Geschichten theils mit Andeutung einer natürlichen Erklärung, theils mit historischer Skepsis behandelt werden. Sodann fügt er selbst noch Einiges hinzu, über den Stillstand der Sonne, das Zurückgehen des Schattens an der Sonnenuhr, die vierzigjährigen Kleider und Schuhe in der Wüste, und macht dann den Schluss: «so sehen wir, dass unser gelehrter Dr. Burnet mit seinen feinen und spekulativen Zweifeln nicht allein steht.»

Bemerkenswerth ist in Beziehung auf das A. T. noch, dass Blount schon die Entdeckung gemacht hat, dass in der Genesis die Schöpfung des Menschen doppelt erzählt sey, 1. Gen. 1, 27; 2. Gen. 2, 7. und 22. Er kommt aber von dem Wahren sogleich wieder ab, indem er die Sache so versteht, Adam und Eva (Cap. 2.) seyen nicht die ersten Menschen, sondern nur die ersten von der «heiligen Raçe» gewesen.[3]

Hinsichtlich des Christenthums macht er eine gewichtige Bemerkung über Messianismus und Chiliasmus. Nach der Auferstehung Jesu — so stellt er es dar — nahmen die Jünger die Hoffnung eines weltlichen Messias wieder auf, und nach dem Pfingstfest verbreiteten sie den Glauben an Jesus, als den Messias, welcher für die Erlösung Israels auferstanden

[1] Philostr. S. 95. f.

[2] *Miscell. Works II.* das Schreiben ist vom März 1693.

[3] *Misc. Works II,* 218.

sey, und dessen zweite Erscheinung das Glück aller Völker, sowohl der Juden als der Heiden, vollenden würde. Der Ursprung der Chiliasten ist nun die Folge vom Fall des Judenthums und vom Auftreten des Christenthums. Wenn dieser Satz (der Chiliasmus) nicht eine allgemeine Ueberlieferung in der christlichen Urzeit war, so weiss ich nicht, welcher Artikel unseres Glaubens als ein solcher sich bewähren wird. «So sehen Sie, Mylord, die Schlechtigkeit der menschlichen Natur geht so weit, dass alle möglichen Umwälzungen, in der Kirche sowohl, als im Staat, so wie alle Aenderungen in Lehren und Glaubenssachen, seyen sie auch noch so religiös und geheiligt, noch so wohlthätig und nützlich für die Menschen, nach Seele und Leib, immer von einem zeitlichen Privatinteresse begleitet seyn, und irgend eine menschliche Stütze haben müssen, um sie aufrecht zu erhalten, sonst hilft Alles nichts.» [1]

Während so auf christlicher Seite keineswegs Alles als unfehlbare Wahrheit sich bewährt, ist auf heidnischer Seite eben so wenig Alles reiner Irrthum. Ja Blount kann sich nicht genug wundern, dass die Heiden, die nur das natürliche Licht zu ihrer Leitung hatten, mit so viel Frömmigkeit und Ehrfurcht gegen Gott sollen begabt gewesen seyn, als in allen ihren Schriften sich zeigt; gegen Gott, dessen Vorsehung sie zwar für das künftige Leben bezweifelten, aber in diesem Leben deutlich wahrnahmen, und den sie *Deus Optimus Maximus* betitelten. [2] Namentlich werden, indess den Priestern alles Irreligiöse und Abgeschmackte aufgebürdet wird, die Philosophen als die Träger der Wahrheit im Heidenthum gerühmt. Zwar in der Naturphilosophie haben sie Ausschweifungen gemacht, aber in der Moralphilosophie sey Uebereinstimmung unter ihnen, und nie sey die Tugend besser gezeichnet worden, als von diesen antiken Philosophen. Der gute Dämon des Sokrates war nichts anderes, als seine ausserordentliche Klugheit und Weisheit, die ihm bei allen seinen Unternehmungen immer gebot, was er thun und was er lassen sollte; und nie täuschte ihn dieser sein guter Genius, ausser da er seine Frau, Xanthippe, wählte; zu jener Zeit hat er wenigstens, wenn es wahr ist, dass Hochzeiten im Himmel geschlossen werden, ganz gewiss keine Freude dort gehabt. [3]

[1] *Misc. Works II*, S. 158 ff; in einen Brief an Lord Strephon.
[2] *Anima Mundi* S. 122. Letzteres offenbar nach Herbert.
[3] *Misc.* W. *I*, S. 6. 47. —

Die Weisesten unter den Heiden befolgten in ihrem Verkehr mit Menschen folgende Regel: man müsse reden wie der Pöbel und denken wie die Weisen, und wenn die Welt betrogen seyn wolle, so möge sie es haben.[1] Hier will der Verf. ohne Zweifel die Maxime andeuten, die er selbst für die wahre hält; wenigstens finden wir ihn so skeptisch und ironisch, dass wir diess anzunehmen Grund genug haben. «In allen Stürmen der Leichtgläubigkeit kann der, welcher die gefährlichen Felsen der Bosheit auf der einen und der Thorheit auf der andern Seite zu vermeiden wünscht, nichts Sichereres wählen, als in den Hafen des Skepticismus einlaufen.» Er stellt sich auf eine höhere Stufe, sieht dem polemischen Gezänke der dogmatischen Philosophen und Theologen mit höhnischem Vergnügen zu; er bekennt, er lese gern polemische Bücher, die in einem nur ein wenig verfeinerten Fischmarktdialekt verfasst seyen; ein unparteiischer Leser nämlich könne da die verschiedenen Schelmereien jeder Sekte kennen lernen, deren Seelsorger in keinem Artikel so katholisch unter einander übereinstimmen, als darin, dass sie sich Zehnten zahlen lassen. Bei diesen lärmenden Beschuldigungen, wenn eine Sekte der andern ihre Thorheit vorwirft, könne ein weiser Mann die Thorheit beider entdecken, und zur Einsicht in die Wahrheit kommen. Es ist allen Zeloten natürlich, ihre Feinde Gottes Feinde zu nennen, und wir könnten ebenso gut Jeden hängen, der in seinen Gesichtszügen nicht ist wie wir, als Einen, der in seinen Meinungen uns nicht gleich ist. Diejenigen, welche Andere religiöser Meinungen wegen verfolgen, haben, wie Menschen, die immer in einer Leidenschaft sind, selten die Vernunft auf ihrer Seite. Denn der grosse Gott und Geber der Vernunft lässt sich weder in dem Wirbel der Leidenschaft, noch in dem Erdbeben der Verfolgung finden, sondern in der leisen Stimme der Liebe und gegenseitigen Verzeihung.[2]

Wie die Stimmung der Seele, so das Objekt: desshalb erscheint diesem Schriftsteller Gott vorzugsweise als der gütige und gnädige, und die Barmherzigkeit, diese unendliche Eigenschaft Gottes, wäre, seiner Meinung nach, nicht unendlich, wenn sie sich nicht bis auf den ärgsten Sünder in der Hölle erstreckte. Die wahre Anbetung Gottes ist desshalb Dank; er

[1] a. a. O. II, S. 22: *Loquendum cum vulgo, sentiendum cum sapientibus; et si mundus vult decipi, decipiatur.*
[2] Philostr. S. 14, 87. 21 f.

zieht das Dankgebet der Bitte vor, denn Jedermann möchte wohl durch Bitten sich selbst dienen, wenn er könnte, aber wenige sind edel genug, um zu danken, wenn ihnen gedient worden ist. Wer Dank sagt, dient Gott, wer betet, dient sich selbst. Dennoch ist das Gebet, als Zuflucht zu Gott, ein Mittel der Stärkung und Linderung. «Nimm einen Hund, sagt Lord Bacon, und achte darauf, wie viel er an Muth gewinnt, wenn er einen Menschen im Rücken hat, der für ihn ein Gott oder ein höheres Wesen ist; denselben Dienst leistet dem Menschen das Gottvertrauen; es belebt ihn mit der Zuversicht, die immer glücklichen Erfolg gewährt.» [1]

Die Unsterblichkeit beschäftigt ihn viel, besonders in den kleineren Schriften. Er stellt den Satz auf, der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele sey eine Lehre des Naturgesetzes. Die Thatsache aber, dass einige Philosophen des Alterthums die Unsterblichkeit und die künftige Vergeltung geleugnet haben, sucht er mit der Behauptung, dass jener Glaube Jedem angeboren sey, dadurch zu vereinigen, dass er behauptet, das sey eine Widersetzung gegen das natürliche Bewusstseyn, vermittelst der künstlichen Reflexion, gewesen. Er nennt die Meinung, dass die Seele sterblich sey, eine gottlose, und erklärt die persönliche Fortdauer für schlechthin nothwendig, theils um die Gerechtigkeit Gottes zu vollziehen, theils um die Glückseligkeit des Menschen zu vervollkommnen. [2]

Auf die Katastrophe seines Lebens war das schon eine Vorandeutung, dass Blount im Philostratus, also dreizehn Jahre vor seinem Tod, sich für die Erlaubtheit des Selbstmords aussprach, wiewohl er auch in diesem Punkt, wie auch bei seinen übrigen Ansichten, keineswegs selbstständig auftritt, sondern sich auf eine Auktorität stützt, nämlich auf eine Schrift von Donne, die er einen «ausgezeichneten Aufsatz» nennt. [3]

[1] Philostr. S. 159. 34 ff.

[2] *Misc. Works*, namentlich in *Anima Mundi* und in einem Brief an Lord Strephon II, 126.

[3] Philostr. S. 154. — Donne war ein Dichter, der in seinem Mannesalter sich entschloss Geistlicher zu werden; er war von König Jacob I. sehr geschätzt und starb 1631 als Dechant der Paulskirche zu London. Die Schrift *Βιαθανατος, or a Declaration of that paradox or Thesis, that Self-Homicide is not so naturally a Sin, that it may never be otherwise seen*, kam erst 1644 heraus. Donne hatte diese Schrift in seinen jüngeren Jahren geschrieben, vielleicht in einer der Zeiten äusserer Noth, deren er einige durchzumachen gehabt hatte. In reiferen Jahren, und nachdem er in den geistlichen Beruf eingetreten

Blount hat keinen wesentlich neuen Gedanken erzeugt, er gehört in die Geschichte des Deismus nicht als Faktor, sondern als Produkt. Er steht da als Zeugniss, wie weit Herbert und Hobbes fortgewirkt haben, zugleich aber haben wir an ihm ein Bild von dem Geist des Zeitalters der Restauration. Er ist keineswegs selbst Ursache einer neuen Zukunft in der Geschichte des Deismus, sondern blos intellektuelles Produkt seiner Vergangenheit und seiner Gegenwart.

war, missbilligte er zwar diese Schrift, konnte sich aber doch nicht entschliessen, sie zu verdammen. Er schickte sie einem Freund, den er bat, sie zwar nicht herauszugeben, aber auch nicht zu verbrennen. Nach seinem Tode wurde sie also trotz dieser Anordnung dennoch herausgegeben.

Drittes Kapitel.

Der Stand der Kirche und der Wissenschaft.

Wir haben gesehen, dass nach der Restauration der Stuarts die bischöfliche Kirchenverfassung wieder hergestellt, und ungeachtet einiger Versuche zur Versöhnung und Union zwischen Episkopalen und Presbyterianern, doch die Dissenters ausgeschlossen und verfolgt wurden. Neben diesem Geist der Herrschsucht und der Unduldsamkeit nahm die anglikanische Geistlichkeit auch einen vornehmen Ton an, welcher viele Gemüther ihr abgeneigt machte. Sehr bedeutende Einkünfte fielen den neu eingesetzten Bischöfen und Prälaten zu, und bei weitem die meisten sorgten damit mehr für sich selbst, als für die Kirche. Männer die sich politisch verdient gemacht hatten, wurden mit Einkünften und Würden überladen. Dem Reichthum folgte Ueppigkeit und ein Leben auf hohem Fuss, unter dem Schein der Gastfreundschaft. Wohlleben und Pracht waren begleitet von Bequemlichkeit und Pflichtvergessenheit: die Herren predigten nicht mehr und lebten herrlich und in Freuden. Sagt doch Bischof Gilbert Burnet, es habe so wenige Ausnahmen von dieser Regel gegeben, dass die Kirche unfehlbar alle Achtung beim Volk würde verloren haben, wenn nicht eine Anzahl Geistliche von einem ganz andern Schlag aufgetreten wäre.[1] Diess waren jüngere Männer, beseelt von eben so gewissenhaftem Berufseifer und kirchlichem Sinn, als von einer gewissen Freiheit und Unbefangenheit des Geistes. Sie waren grösstentheils zu Cambridge gebildet worden, während diejenigen

[1] *Histoire de mon temps I*, S. 419 f., in der *Collection des Memoires* u. s. w. von Guizot.

Männer, welche an den bischöflichen Privilegien strenger festhielten und gegen die Dissenters ausschliessender verfuhren, der Universität Oxford als Schüler angehörten.

Die beiden englischen Universitäten zeigen nämlich dieselbe Erscheinung, die wir in England auch sonst beobachten. Wie in England ganze Familien nicht nur Generationen sondern auch Jahrhunderte hindurch eine gleiche Richtung in den bürgerlichen Angelegenheiten des Vaterlandes festhalten, so dass man nicht blos dem einzelnen Mann, sondern einem ganzen Haus einen bestimmten Charakter zuschreiben muss: so unterscheiden sich auch die beiden Universitäten von einander durch einen Charakter, welcher Jahrhunderte lang im Wesentlichen sich gleich bleibt. Heut zu Tage macht sich Oxford durch streng hochkirchliche Grundsätze bemerklich, während Cambridge der Sitz der sogenannten niedern Kirche (*low church*) ist. Sehen wir rückwärts, so finden wir nicht nur im vorigen Jahrhundert, sondern schon im siebzehnten, wo sich jene Gegensätze erst ausbildeten, jede dieser Universitäten auf derselben Seite wie jetzt.

Oxford, diese mittelalterliche Stadt, die mit ihren grossartigen im gothischen Stil aufgeführten Colleges und mit den grossentheils in demselben Geschmack gebauten Privathäusern fast das Bild einer Stadt aus dem fünfzehnten oder sechzehnten Jahrhundert darstellt, war der Sitz der entschiedenen episcopalen Richtung, streng beharrend auf dem Charakteristischen der anglikanischen Kirche, auf der Lehre von der stetigen Succession, abstossend gegen die Dissenters. In dem Zeitraum der Restauration wurden gerade in Oxford die höchsten Ansprüche der bischöflichen Kirche laut; verbunden mit ultraloyalen Erklärungen.[1]

Cambridge, das als Stadt keineswegs das stolze Aussehen hat wie Oxford, hat eine gemässigtere Richtung verfolgt. Während der puritanischen Periode Englands erhielten einmal die Puritaner eine bedeutende Macht in Cambridge, und nachher behielt es immer eine gewisse puritanische Färbung, indem es der Aussöhnung mit den Dissenters und den Reformern im kirchlichen Wesen geneigter war, und vor Oxford immer einen

[1] Man vergl. die Erklärung der Universität Oxford vom Jahr 1683, aus Veranlassung des *rye-house-plot* [*Wilkins*] *consilia M. Britanniae IV*, S. 610 ff.

gewissen Vorsprung freierer Bewegung behauptete.[1] Zu Cambridge blühte in der Periode der Restauration der Platonismus, grossentheils aus Opposition gegen die Hobbessche Philosophie. Diese Philosophie wirkte gerade jetzt als kräftiges Gährungsmittel. In der Opposition gegen das System von Hobbes trafen beide Universitäten zusammen, aber sie theilten sich gleichsam in das Geschäft: Oxford bestritt vor allem die demokratische Grundlage des Systems, Cambridge die scheinbare Indifferenz im Moralischen.

Man war von den Verhältnissen, durch welche sich die Grundansicht von Hobbes als lebendiges und praktisches Bedürfniss in ihm erzeugt hatte, schon so weit entfernt, dass man für dieses innere Werden seiner Ansicht kein Gefühl mehr hatte. Die Resultate standen jetzt als trockene, kalte Abstraktion, und desshalb in schroffer, abstossender Gestalt vor dem Bewusstseyn der Zeit. Die Doktrin des Egoismus, die Auflösung alles Festen in sittlichen und religiösen Dingen, das Schwankendwerden des ganzen Bodens der Moralität, wobei nichts Absolutes übrig blieb, ausser der absoluten Willkühr der Auktorität des Souveräns — das empörte jetzt die Gemüther, und man hatte nichts Eiligeres zu thun, als einen festen Grund in sittlichen und religiösen Dingen zu legen, etwas Absolutes, schlechthin Wahres und Ewiges aufzuzeigen, das dem Geist einen inneren Halt, eine feste Wahrheit gewährte. Hierzu bot sich als Bundsgenosse der Platonismus dar.

Die berühmtesten der Platoniker von Cambridge sind Cudworth und More. Henry More, zu Cambridge geboren und gebildet († 1678), lehrte daselbst als Fellow des Christcollege die theologischen Wissenschaften. Nachdem er sich in seiner Jugend viel mit der Scholastik abgekämpft hatte und darüber in Skepticismus verfallen war, gab er die Scholastik und die Aristotelische Philosophie ganz auf und wandte sich zu den anderen Platonikern, besonders zu Marsilio Ficino, und wurde ein eifriger Vertheidiger des Platonismus in einer eigenthümlichen Modifikation, nämlich in Verbindung mit Pythagoreismus und Kabbalistik. Er wird uns als ein freier offener Mann geschildert, als ein christlicher Philosoph, voll Ueberzeugung, dessen steter Zweck der war, die grossen Principien

[1] Vergl. Huber, die englischen Universitäten B. 2. 1840, z. B. S. 105. 134 f.

der Religion dem Unglauben gegenüber festzustellen, der damals anfing Fortschritte zu machen. Seine christliche Ueberzeugung wusste er mit seiner philosophischen Anhänglichkeit an Plato dadurch zu vereinigen, dass er alles wahre Philosophiren von göttlicher Erleuchtung ableitete, indem er überzeugt war, dass die Philosophen des Alterthums «alles Vortreffliche über Gott, Seele und Tugend, was in ihren Schriften sich findet, der ältesten Lehre der Kirche und der alten Kabbala, oder dem Logos zu verdanken haben, der zu allen Zeiten in den Einzelnen sich voller oder schwächer offenbarte.»[1]

Bekannter ist Ralph Cudworth. Er hatte zu Cambridge studirt und war Tutor gewesen, unser seinen Zöglingen wird uns Sir William Temple genannt, der als Staatsmann berühmt geworden ist. Im Jahr 1644 wurde er zum Haupt von Clare-hall gewählt, und 1654 zum Vorsteher des Christ-College, was er bis zu seinem Tode (1688) blieb. Er legte seine Grundsätze in dem Werke nieder, welches er «das wahre Intellektualsystem des Weltalls» betitelte.[2] Dieses kolossale Werk zur Widerlegung der ganzen Philosophie des Atheismus, wie der Titel besagt, ist gegen Hobbes gerichtet, er wird für den Repräsentanten des Atheismus genommen. Diese Beschuldigung des Atheismus ist auf Missverständniss gegründet.[3] Allein bei einem zweiten Punkt, der die Läugnung einer objektiven Differenz zwischen Gut und Böse betrifft, ist die Polemik schon gegründeter, wiewohl die innerliche Anschauung, von welcher jener Satz ausgeht, nicht richtig gewürdigt ist. Dieser Punkt ist ein Fortschritt. Die Bekämpfung des Atheismus nämlich, welche mit reicher Belesenheit den Glauben an Gott, und zwar an einen Gott, schon in der heidnischen Religion, und in der Philosophie ohnediess, nachweist, erinnert stark an Herbert, dem übrigens Cudworth an Gelehrsamkeit überlegen ist. Bei jenem zweiten Punkt bleibt er mit Recht nicht so stehen, dass er das Praktische ausschliesslich in's Auge fassen würde, sondern

[1] *Enchiridion ethicum III, c. 10.* vergl. Erdmann Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Gesch. der neuern Philosophie I, 2. Burnets Memoiren (in der Sammlung von Guizot) I, S. 422 f.

[2] *The true Intellectual-Systeme of the Universe. The first Part. wherein all the Reason and Philosophy of Atheism is confuted and in its impossibility demonstrated. Lond. 1678.* Lat. übers. von Mosheim, Jena 1733 fol. 2. *ed.* Leiden 1773.

[3] *Systema intellectuale, ed. Mosheim* 1733. S. 760.

er geht auf die Principien über die Gesetze und das Wesen des Erkennens zurück, und behauptet, die Ansicht, dass nichts im Geist sey, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen sey, sey atheistisch, oder, wie er sich ausdrückt, «den Verächtern Gottes günstig.»[1] Er sucht dagegen zu erweisen, dass das Princip alles unseres Wissens in dem vollkommensten Wesen liege, das, indem es sich selbst erkennt, zugleich alle Dinge, alle Formen und Verhältnisse der Dinge, so wie alle daraus sich ergebenden nothwendigen Wahrheiten erkenne. In diesem Wesen lag vor der Weltschöpfung das Urbild, nach welchem die sichtbare Welt gebildet worden ist. Somit ist nicht das Erkennen von den Gegenständen, sondern die gegenständliche Welt von dem Erkennen abhängig; der Geist hat die Erkenntniss einer intelligibeln Welt, einer Welt allgemeiner Wahrheiten. So kommt Cudworth, indem er dem Sensualismus sich widersetzt auf die Platonische Ideenlehre, indem er gegen die *tabula rasa* protestirt, auf apriorische Wahrheiten; der Behauptung, dass die Allgemeinbegriffe nur Namen seyen, stellt er den Satz gegenüber, dass sie Wirklichkeiten seyen (Nominalismus, Realismus).[2] Nur wird unser Platoniker (der freilich seinen Plato gar sehr nach den Neuplatonikern deutet,) inconsequent, wenn er gegen Hobbes selbst da polemisirt, wo dieser selbst als Realist auftritt. Denn es ist offenbar ein «Realismus des Allgemeinen,» wenn Hobbes das Gesetz als das öffentliche Gewissen bezeichnet, und von dem Gemeingeist des Staats als der allgemeinen Vernunft spricht. Cudworth lässt sich gegen diese Betrachtungsweise in einem Ton vernehmen als wäre er der entschiedenste Sensualist, so dass es das Aussehen hat, als wären auf einmal die Rollen gewechselt: «was diese neuen Lehrer von einem öffentlichen Gewissen sagen, das ist schlechthin lächerlich, und passt eher für Knaben, als für Männer.[3]»

Diess ist übrigens nur eine augenblickliche Inconsequenz: Cudworth hat bei der Festhaltung der allgemeinen Begriffe als apriorischer und realer Wahrheiten hauptsächlich das Praktische im Auge: «Gut und Böse,» «Sittlich und Unsittlich,» «Recht und Unrecht» sind nicht blosse Worte, die erst in

[1] a. a. O. S. 753.
[2] a. a. O. S. 905 ff. 1142.
[3] *De aeternis justi et honesti rationibus, sent.* Mosheim I, c. 3. §. 6. f. 1.

Folge der Festsetzung durch einen Willen Inhalt und Bedeutung bekommen. Ist doch Alles nicht kraft eines Willens, sondern kraft seines Wesens das was es ist; was weiss ist, ist so durch seine Weisse, was Recht ist, durch seine Richtigkeit. Das Sittliche ist etwas Festes, in sich Gegründetes, Absolutes, es ist *φυσει* nicht *θεσει*, es ist etwas Natürliches, nicht etwas Positives, und es ist so wenig von willkührlicher Festsetzung durch eine Auktorität, z. B. des Staats, abhängig, dass selbst von einer göttlichen Willkühr in dieser Beziehung nicht die Rede seyn kann. Kein Gesetz Gottes oder der Menschen kann uns anders verpflichten, als kraft dessen, was an sich, *φυσει*, recht ist. Denn wäre das Wesen der Dinge von der Willkühr der Gottheit abhängig, so wäre es um alles Wissen schlechthin geschehen; wir könnten keiner mathematischen oder metaphysischen Wahrheit gewiss seyn, ohne dass Gott uns seinen Willen in Beziehung auf dieselbe offenbarte, und dass ein schwärmerischer Glaube in unserem Innern entzündet würde, durch den wir überzeugt würden, es sey der Wille Gottes, dass diess oder das jetzt und eine Zeit lang wahr oder falsch seyn sollen. Allein das Wissen ist vielmehr das Begreifen dessen, was nothwendig ist, und nichts ist widersprechender, als eine von Willkühr abhängige Wahrheit oder Falschheit.[1]

Der Kampf gegen Hobbes führte auf einen Boden, wo die Selbständigkeit der Welt des Wahren und Sittlichen so behauptet wurde, dass die Sache leicht die Wendung nehmen konnte, es dürfe in diese Welt auch nicht die Willkühr einer Offenbarung wunderhaft eingreifen. Noch früher, hauptsächlich in der Zeit vor der Restauration, hatten einige Männer zu Cambridge gewirkt, deren Einfluss jetzt, in der Periode der Restauration bemerklich war.

Ein Benjamin Vhitchcot, der die gute Gemüthsart eines Heiden für religiöser erklärte, als den wüthenden Eifer eines Christen, der seinen Einfluss bei mehren Koryphäen der Revolution dazu benutzte, rechtschaffene Leute von allen Sekten zu schützen; der, zu einer Zeit, wo der Fanatismus herrschte, bei seinen theologischen Vorlesungen im Trinitycollege eine edlere und freiere Richtung zu pflanzen sich bemühte, und zu diesem Zweck die Lektüre der alten Philosophen, namentlich des Platon, Cicero und Plotin empfahl, der zu sagen pflegte;

[1] a. a. O.

die natürliche Religion sey $^{11}/_{12}$ von aller Religion, und der dabei als Muster der Frömmigkeit gelten konnte. Ein John Worthington; ein John Wilkins, der mit Vhitchcot für Befreiung der Geister von dem Joch der Parteien, von engherzigen, abergläubischen Vorstellungen, und von gehässigen Leidenschaften, die aus der Verschiedenheit der Ansichten entspringen, wirkte.[1]

Diese Männer liebten die anglikanische Kirchenverfassung und Liturgie, aber sie verdammten andere Kulte nicht unwiderruflich. Sie bedauerten, dass die kirchlichen Angelegenheiten nicht mit mehr Mässigung behandelt worden seyen, und lebten im guten Einverständniss mit Männern, deren Meinungen von den ihrigen abwichen. Sie gestanden jedem eine grosse Freiheit des Denkens, im Philosophischen sowohl als im Religiösen zu, liessen der individuellen Meinung eine gewisse Weite, daher bekamen sie später, als dieser Name aufkam, den Namen Latitudinarier, von ihren Gegnern wurden sie wohl auch, weil sie die «Vernunft der Dinge» zum Gegenstand ihrer Untersuchungen machten, Socinianer, Deisten, Atheisten genannt. Zum Beweis übrigens, wie nachhaltig der Einfluss dieser Männer war, mag der Umstand dienen, dass ein Tillotson, Thomas Burnet, Spencer, Whiston ihre Schüler waren.

Zur Charakteristik des damaligen Standpunkts der Wissenschaften nehmen wir noch auf einige specielle Punkte Rücksicht. Einmal auf die Behandlung der Geschichte und Philosophie der Religion.

Es ist schon bemerkt worden, dass Henry More das Wahre in der Philosophie des Alterthums von einer göttlichen Kabbala, oder vom Logos ableitete. Auf diese Weise suchte ein presbyterianischer Geistlicher, Theophilus Gale, in seinem Werk: «Der Hof der Heiden» (*Court of the Gentiles*, 1669—1677 herausgekommen) zu beweisen, dass die Weisheit, die sich unter den heidnischen Philosophen zerstreut findet, von der Offenbarung, d. h. von den Schriften der jüdischen «Kirche» entlehnt gewesen sey.[2]

[1] Burnet's Memoiren, bei Guizot, I, S. 420—424. *Biogr. universelle* B. 50, S. 440. 562 ff. — vergl. Toland Nazarenus S. 66.

[2] Der volle Titel dieser Schrift lautet: *The court of the Gentiles or a discourse touching the Original of Human Literature, both Philologie and Philosophie, from the scriptures and Jewish Church etc.* Aus Thl. 2 (Oxf. 1671) mögen die nachstehenden Stellen hier mitgetheilt werden:

Analoger Weise nun, wie hier die heidnische Philosophie zu der geoffenbarten Religion, so wurde auch die heidnische Religion zu der geoffenbarten in das Verhältniss der Abhängigkeit gestellt. Diess geschah in Beziehung auf eine orientalische Religion durch Hyde. Im siebzehnten Jahrhundert fing das Studium orientalischer Sprachen an, sich in England zu verbreiten. Der berühmte Orientalist, Thomas Hyde (geb. 1636, ein Jahr lang der Universität Cambride angehörig, später Lehrer und Bibliothekar der *Bodlean Library* zu Oxford, † 1703) schrieb eine «Geschichte der alten Perser,»[1] der es zwar an Kritik und am Zurückgehen auf die authentischen Quellen fehlt,

Aus der Vorrede: *Adam no sooner fell, but Philosophie fell with him. — But such was the infinite Benignitie and Condescension of Soveraigne Light and Love, as that he vouchsafed to irradiate a spot of the lapsed World, even his Holy Land — with fresh and glorious rayes of the Light of Life, conveighed in and by Saered Revelations. And oh! how beautiful, how navishing were those bright beams of Divine Light, which shone on Judea? Were not all the adjacent parts illuminated hereby? Yea, did not Greece itself (esteemed the edge of the World, light her Candle at this Sacred Fire? — Were not Pythagoras's College, Plato's Academie, Aristoteles's Peripatum, Zeno's Stoa, and Epicurus's Gardens all watered with rivelets though in themselves corrupt, originally derived from the sacred Fountain of Siloam?*

S. 6. *The first created Divine Institutor of all Philosophie was Adam. —*

S. 7. *Adam could by his profound Philosophie anatomize and exactly prie into the very nature of things, and there contemplate those glorious Ideas and Characters of created Light and Order, which the increated Light and Divine Wisdom had impressed thereon; and thence he could by the quickness of his apprehension immediately collect and forme the same into a complete systeme or bodie of Philosophie etc.*

S. 9. *Another Scripture Philosopher was Abraham, who is supposed even by Pagan Historians to have taught both the Chaldeans, where he was first seated, and also the Egyptians, knowledge in Astronomie.*

S. 14. *But amongst all the Divine Philosophers there was none that opened a more effectual door for the propagating of philosophical principles and light than Moses; who — laid the main foundations of all that Philosophie, which first the Phenicians and Egyptians, and from them the Grecians, were masters of.*

S. 30. *That the Chief of the Egyptian Ceremonies were borrowed from the Jewish Rites will be evident to any, that consider, how parallel they are.* Diess ein Seitenstück zu *Spencer.*

[1] *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum Religionis Historia. Oxf. 1700. 4°. ed. 2. 1760.*

indem Hyde, wie jene obigen Platoniker ihren Platon nach den Neuplatonikern deuten, so den alten Orient nach den Berichten muhamedanischer, rabbinischer und anderer neueren Schriftsteller darstellt; wogegen übrigens die Anschauung der Stelle, welche die persische Religion im Ganzen der Religionsgeschichte einnimmt, der Entwicklung werth ist. Die Grundansicht, welche er durchführt, ist folgende: Die ursprüngliche Religion der Perser stammt von dem Noachiden Sem ab, dessen Sohn Elam, der Stammvater der Perser, die väterliche Religion, nämlich die Erkenntniss und Verehrung des wahren Gottes beibehielt und seinen Kindern einpflanzte, so dass die ursprüngliche Religion des Volks orthodox war.[1] Zwar verfiel diese ursprünglich reine Religion durch Einrichtung des Sabäismus, dieser bestand jedoch damals nicht in eigentlicher Vergötterung, sondern nur in zu grosser Verehrung der Sonne und der Planeten. Abraham, im Sabäismus erzogen, aber durch Gottes besondere Gnade zur wahren Gotteserkenntniss gekommen, bekämpfte den Gestirn- und Götzendienst und reformirte auch die Religion der Perser. Wiederum drang Aberglauben ein, aber doch blieben die Perser der Verehrung des einen wahren Gottes getreu, und zwar so, dass sie das Böse mieden und das Gute übten, wie sie denn durch Frömmigkeit und Gottesfurcht sich vor den meisten Völkern der Erde auszeichneten.[2] Ihr Prophet Zerduscht war im Mosaischen Gesetz wohl bewandert und theilte ihnen aus demselben Vieles mit, über die Geschichte der Schöpfung, der Sündfluth, die Gesetze der Reinigung und sofort. Der persische Feuerdienst ist nur eine Ausartung der Sitte des Altarfeuers in dem Tempel zu Jerusalem, und sogar die heidnischen Menschenopfer schreiben sich von Alttestamentlichem Boden her, nämlich von der Ueberlieferung über die Opferung Isaak's. Die Magier der evangelischen Geschichte kamen von den Persern. Diesen wurde die Geburt Christi geoffenbart, denn Gott hatte eine besondere Vorliebe für dieses Volk, weil es ausser den Juden das einzige war, das von Anfang an die Erkenntniss und Verehrung des Einen Gottes festgehalten hatte.[3]

[1] *Persarum Religio orthodoxa originalis* Kap. 3, S. 84, vergl. Kap. 1. S. 2. Ausg. von 1760.

[2] a. a. O. Kap. 3, S. 82; 2, S. 58; S. 3 und 21.

[3] a. a. O. Kap. 10. S. 174 f, Kap. 31, S. 385., Kap. 2. S. 29.

Ein Gegenstück zu der bisher dargestellten Gattung von Ansichten ist die Betrachtung der Mosaischen Religion, welche ein Zögling jener freieren Schule von Cambridge, John Spencer (geb. 1630 † 1695), aufgestellt hat.[1] Während nämlich die bisher genannten Gelehrten die Wahrheit der heidnischen Philosophie und Religion durch Ableitung aus der Offenbarung, sey's auf äusserliche Weise mittelst Ueberlieferung und Entlehnung aus dem A. T. oder einer Uroffenbarung, sey's mehr innerlich, als Offenbarung des Logos in dem Einzelnen zu begreifen suchten, schlägt Spencer den umgekehrten Weg ein. Er rechnet die Ansicht, dass die Heiden ihre religiösen Gebräuche aus dem Judenthum als dem Original copirt haben sollen, geradezu unter die gangbaren Irrthümer, und beruft sich zur Widerleguug dieser Meinung namentlich auf die Verachtung der Heiden gegen die Juden. Er selbst suchte dagegen das Rituale der A. Testamentlichen Religion aus dem Heidenthum abzuleiten. Seine Ansicht, die er mit grosser Gelehrsamkeit und nicht ohne Geist im Einzelnen ausführt und begründet, ist diese. Das israëlitische Volk war während des langen Aufenthalts in Aegypten sinnlich geworden und in Götzendienst verfallen. Nun gab Gott demselben das Ceremonialgesetz, um dem Götzendienst entgegenzuwirken und das Volk zur Erkenntniss und Verehrung des wahren Gottes zurückzuführen. Diess war der erste und hauptsächlichste Zweck bei dem Gesetz; der Zweck, durch die Institutionen und Ceremonien gewisse Geheimnisse anzudeuten, war nur ein untergeordneter. Das Mosaische Gesetz war in seinem buchstäblichen Sinn ein Zuchtmeister zu Gott, in mystischem Sinn genommen, hie und da ein Zuchtmeister auf Christus und das Evangelium.[2] Da aber die Israëliten sich in einer so langen Zeit in die ägyptische Weise völlig hineingelebt hatten, so war es unmöglich, das Bisherige mit einem Mal fallen zu lassen; desshalb nahm Gott von den religiösen Dingen und Gebräuchen der Aegypter dasjenige, was nicht wesentlich der wahren Religion widersprechend war, auf, und führte es verbessert und umgestaltet bei den Israëliten ein, so dass Losreissung des Volks vom

[1] *De Legibus Hebraeorum Ritualibus earumque Rationibus, Cantabr. 1685. Tubing. 1732 Fol.*

[2] Tübinger Ausgabe S. 661. 41. 208. 218; hier urtheilt er über das maasslose Allegorisiren sehr verständig.

Polytheismus und Anbequemung an den sinnlich-polytheistischen Geist des Volks wie es war, sich im Gesetz gegenseitig durchdringen. Nur mit leisen Schritten durfte das Volk weiter geführt, nur unter der Bedingung konnte es reformirt werden, dass diess ihm selbst nicht zum Bewustseyn kam. Es ist ein Geheimniss der Natur, nur nach und nach im Verborgenen Alles umzuändern, und während sie auf Neuerungen umgeht, die äussere Gestalt der Dinge zu lassen wie sie ist. Auch ein Volk lässt sich nur auf diesem Wege ehrlicher Täuschung[1] zur Annahme neuer Gesetze bringen. So führte Gott das hartnäckige Volk unter dem äusseren Schein des bisherigen Kultus in einen völlig neuen über. — Im Einzelnen weiss Spencer Alles, die Einrichtung des Tempels, die heilige Lade, die Beschneidung, die Opfer und dergl. aus dem Heidenthum, namentlich aus der ägyptischen Religion abzuleiten.

Uebrigens nähert sich selbst diese völlig abweichende Behandlungsweise jener mystischen Ansicht darin, dass die Ahnung ausgesprochen wird, die Heiden mögen die Ceremonieen ihres Kultus aus einen Orakel, d. h. aus göttlicher Offenbarung geschöpft haben.[2] Ueberdiess, wenn die eine Partei den Geist im Heidenthum aus der monotheistischen Offenbarung, die andere den Buchstaben im Judenthum aus der polytheistischen Religion ableitet, so haben beide Seiten das gemeinschaftlich, dass sie die Religion innerhalb und die Religion ausserhalb des Gebiets der monotheistischen Offenbarung in einem wesentlichen Zusammenhang anzuschauen sich bemühen. Eines wie das andere setzt einen freien, über die Schranken eines theologischen Dogmatismus hinausgehenden, philosophischen Geist voraus, wie derselbe bei Spencer schon gleich bei der einleitenden Rechtfertigung seines ganzen Unternehmens zu Tage kommt. Er wendet sich gegen diejenigen, welche den Versuch überhaupt missbilligen, die Gründe der Mosaischen Gesetze aufzusuchen, sey's, weil diese Gesetze ganz ohne Gründe gegeben worden seyen, sey's weil man sagt, wenn sie auch aus Gründen so gegeben worden seyen, wie sie seyen, so können desswegen doch diese Gründe von den Menschen nicht entdeckt werden. Allein — so äussert sich Spencer — wie sollte der, welcher

[1] *Methodis honeste fallacibus et sinuosis gradibus*, a. a. O. S. 660, vergl. 218. 730.

[2] a. a. O. S. 661.

der Logos heisst, irgend Rechte und Gesetze ohne Absicht und vernünftigen Grund geben, wenn auch in diesem bestimmten Fall der Grund nicht in der Natur des Menschen liegt und ein absoluter ist, wie bei dem christlichen Gesetz, sondern in den Verhältnissen liegt, folglich ein relativer ist? Die Unerforschlichkeit der Gründe wird mit Unrecht behauptet, sie liegen zwar im Dunkeln, aber doch lassen sie sich ahnen, und jene Gesetze kehren, ähnlich der Feuer- und Wolkensäule in der Wüste, ihre Lichtseite den Weisen, ihre dunkle Seite den Unwissenden zu.[1]

Wir sahen die zuversichtsvolle Bestrebung, alles mit dem Gedanken zu durchdringen. Zwar sind die Ergebnisse, so wie sie vor uns liegen, neuerdings nicht anerkannt, aber wir haben den freien, unbefangenen Geist der Forschung zu schätzen, und müssen gestehen, dass dieses Werk eine wesentliche Uebergangsstufe bildete. Die ältere Ansicht beschränkt sich in Beziehung auf den Mosaismus auf den Satz, dass der Gehalt seiner Institutionen und die Form seiner Gründung wesentlich, übernatürlich und specifisch göttlich sey. Die neuere Kritik erkennt weder den Gehalt noch den Akt der Gründung des Mosaismus als unmittelbar göttlich an. Spencer hält die Mitte, indem er zwar die Gründung dieser Gesetzgebung für übernatürlich hält, aber den Gehalt der einzelnen Institutionen für natürlich, und aus schon bestehenden Religionsgesetzgebungen aufgenommen ansieht.

Also die Forschungen über Religionsgeschichte wurden in einer zwar supranaturalistisch gefärbten aber freiern Weise betrieben. Der andere Zweig der Wissenschaft, auf den wir noch einen Blick werfen, ist die Naturwissenschaft. Diese, oder nach dem englischen Ausdruck die «Naturphilosophie» war durch Francis Bacon, den glücklichen Entdecker neuer Welten und Gesetze im Reiche des Wissens, neu gegründet worden, und sie wurde von ihm an mit einem steten Eifer bearbeitet. Der Geist Bacon's schien auf den in seinem Todesjahr (1626) gebornen Robert Boyle übergegangen zu seyn. Dieser war eines der ersten Mitglieder einer Gesellschaft von Gelehrten, welche sich im Jahr 1645 zu London bildete, aus wenigen aber ausgezeichneten Männern bestehend, wie Petty, Wren, Wilkins, Willis, und bald unter dem Namen *philosophical College* bekannt: man beobachtete und forschte nach

[1] a. a. O. S. 2. 6.

der von Bacon empfohlenen Methode der Erfahrung. Als die bürgerlichen Unruhen immer lauter wurden, verlegte die Gesellschaft ihren Sitz nach Oxford, um erst bei der Restauration der Stuarts nach London zurückzukehren, wo sie den Schutz Karl's II. gewann und unter dem Namen ***Royal Society*** sich als Korporation constituirte (1660). Wiewohl auch Dichter wie Dryden Mitglieder waren, so war im Allgemeinen doch der Zweck die Naturwissenschaft. Auf diesem Gebiete der empirischen Naturforschung wurde die Bekämpfung des Dogmatismus fortgesetzt, indem nicht nur die Aristotelische Philosophie, sondern die Philosophie überhaupt, sofern sie dogmatisch auftritt, in ihrer Schwäche dargestellt wurde. So deckte Joseph Glanville (geb. 1636, † 1680) die Eitelkeit des «Dogmatisirens» auf,[1] und zwar im Interesse der neuen Methode der Naturwissenschaften. Zunächst war seine Polemik gegen die Aristotelische Philosophie und gegen die Systeme von Cartesius und Hobbes gerichtet. Seine Skepsis war keine absolute, sondern nur ein relative, kritische, dem Dogmatismus, dieser Frucht der Unwissenheit und des Stolzes, soll die Skepsis zum Heilmittel dienen, dadurch dass sie alle Beweise unparteiisch abwägt. Dieser erste methodische Skeptiker Englands bezeichnet sich als Kind der Restaurationsperiode dadurch, dass er die französischen Schriftsteller, einen Montaigne und Charron, vor Augen hat. Auf die Religion wurde diese Skepsis nicht angewendet, vielmehr hatte sie den Supranaturalismus theils zu ihrer Voraussetzung, theils lässt sie sich wenigstens mit der supranaturalischen Ansicht vereinigen. Ja selbst über das positive Glaubenssystem hinaus wusste man zu gehen, und vertheidigte die Realität der Zauberei philosophisch. Schrieb doch derselbe Glanville aus Veranlassung einer Geistergeschichte, welche im Jahr 1663 viel Gerede machte, indem in einem Hause in der Grafschaft Wilt allnächtlich ein Tambour sich hören liess, «philosophische Betrachtungen über die Existenz der Zauberer» (1666), und hinterliess bei seinem Tod eine Vertheidigungsschrift für diese Abhandlung, unter dem Titel: *Sadducismus triumphans (1681).*

[1] *The vanity of Dogmatizing, or confidence in opinions etc. 1661,* nebst der Vertheidigung dieses Buchs, welche erst das Hauptwerk ist: *Scepsis scientifica, or confessed ignorance the way to science etc. 1665.* — S. Erdmann Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung u. s. w. I, 2, S. 109 f.

Zweites Buch.

Zeitraum der Blüthe des Deismus.

Von 1689 — 1742.

Erster Abschnitt.

Die Debatte über die formellen Prinzipien der Religion und Theologie.

Erstes Kapitel.

Die Zustände und Parteien seit der Regierung Wilhelm's III.

Wir haben die Bedeutung der «Revolution» von 1689 oben schon gelegenheitlich bestimmt: dieselbe ist in politischer Beziehung als wiederherstellende Sicherung der Prinzipien anzusehen, welche bei der Umwälzung unter Karl I. zu Grunde gelegen, aber bei der Restauration von 1660 anscheinend wieder aufgegeben worden waren; Garantieen für die bürgerliche Freiheit waren das, was man hier im Auge hatte. Es schien nun, als ob in den religiösen und kirchlichen Angelegenheiten ebenfalls eine angemessenere Form eintreten sollte, eine Versöhnung zwischen der bischöflichen Kirche und den Dissenters, eine kirchliche Vereinigung der gesammten Nation; wenigstens war die persönliche Gesinnung des Königs eine günstige Vorbedeutung dazu. Wilhelm III. war frei von parteiischen Vorurtheilen und für Duldung der verschiedenen Religionsformen gestimmt, er forderte Duldung der Katholiken und war ungehalten darüber, dass selbst die protestantischen Sekten sich gegenseitig verketzerten und aller Einigung abgeneigt waren. Allein obgleich bedeutende Männer gleichgesinnt ihm zur Seite standen, so war doch die öffentliche Meinung so entschieden

gegen diese Richtung, dass die Plane des Königs grösstentheils scheiterten, der Gegensatz der *high-church* und der *low-church* wurde jetzt zu einem festen, wie seit der Regierung Jakobs II. auch die politischen Parteien der Tories und Whigs sich zu bestimmten bleibenden Parteien consolidirten. Das Verhältniss der bischöflichen Kirche zu den Dissenters war der wesentlichste Differenzpunkt: die Hochkirche ist nichts anderes, als die bischöfliche Kirche in schroffem Gegensatz gegen die Dissenters genommen, während ein gemässigterer, zur Einigung mit den Dissenters geneigter Geist das wesentlichste Merkmal der niedern Kirche ist. Darein zwar willigten auch die Strengeren, dass alle Dissenters, die Papisten und Socinianer ausgenommen von den Strafen befreit würden, welche sie bisher dafür zu erleiden hatten, dass sie den anglikanischen Gottesdienst nicht besuchten, sondern ihre eigene Versammlungen hielten (Toleranzakte von 1689). Allein bei einem weiter gehenden Plan giengen die hohe und die niedere Kirche auseinander, es war diess die *comprehension-bill*, welche dem gleichen Parlament vorgelegt wurde. Der Gedanke war ein sehr patriotischer: die Nation aus der religiösen Spaltung wieder zur Einigung zu führen, die bischöfliche Kirche mit den Dissenters, diese mit der Kirche auszusöhnen. Als Mittel dazu sollte die Milderung der anstössigen Bestimmungen und Forderungen der bischöflichen Kirche dienen. Allein dieser Vorschlag fand beim Parlament Schwierigkeiten. Nun erhielt eine Commission von Geistlichen den Auftrag, Veränderungen in der Liturgie, in den kirchlichen Institutionen und Ceremonien vorzubereiten. Männer wie Tillotson nnd Gilbert Burnet, die stets mit Mässigung verfahren waren und bei wirklich religiöser Gesinnung die ausschliesslichen Grundsätze der bischöflichen Kirche nicht theilten, waren Mitglieder dieser kirchlichen Commission. Die Wünsche der Dissenters wurden sorgfältig erwogen, wirkliche Verbesserungen in der Liturgie vorgeschlagen und bei mehreren ceremoniellen Aeusserlichkeiten, welche den Nonconformisten Anstoss gaben, der individuellen Freiheit Spielraum zu lassen, vorgeschlagen. Diese Vorschläge wurden sodann der Convocation vorgelegt, allein das Unterhaus derselben verweigerte jede Berathung über Veränderungen in der Kirche und das Oberhaus liess sich auch nicht darauf ein. Wer von Mässigung sprach, galt für einen Verräther und Feind der Kirche. Man hatte den Verdacht, es sey der Plan, die bischöfliche Kirche

zu untergraben und den Presbyterianismus so wie in Schottland zur Landeskirche zu machen. Latitudinarier war der Name, welchen man den mit dem König einverstandenen Theologen gab.

Ein Hauptsprecher dieser Richtung war Arthur Bury. Er schrieb als Vorstand des Exeter College in Oxford für den Behuf der Vereinigung der kirchlichen Parteien das seiner Zeit berüchtigt gewordene Buch: das nackte Evangelium, [1] worin er den wesentlichen Inhalt des christlichen Glaubens zu bestimmen und die Grenzen des Glaubens zu ziehen suchte. Das ursprüngliche Evangelium, so wie Jesus und seine Jünger es predigten, fasste, nach Bury, nur Busse und Glauben in sich, was über diese beiden hinausgeht, das ist nicht nothwendig. Der Glaube ist nichts anderes, als die Ueberzeugung und das Zutrauen zu Gott, dass er wahrhaftig sey. Der heiligen Schrift glaubt man nur insofern, als man durch die Vernunft überzeugt ist, dass sie Gottes Wort sey. Der christliche Glaube besteht in dem Glauben an Jesus als den Messias (nicht an seine ewige Gottheit, denn das ist ein auf Polytheismus führendes und überdiess nutzloses Dogma); wer an ihn bussfertig glaubt, wird Sündenvergebung und Befreiung vom Tod erlangen. Diess ist die Summe des von Christus und seinen Aposteln gepredigten Evangeliums, neben der es keines Glaubenssymbols weiter bedarf, so wie man auch keines Auslegers der heiligen Schrift, keines Schiedsrichters in Glaubenssachen bedarf.

Die Zusätze und Veränderungen, mit welchen das nakte (reine) Evangelium in neueren Zeiten begleitet worden ist, sind bestimmt, das Gebiet des Glaubens so weit auszudehnen als möglich, und den Glauben über die Sittlichkeit zu erheben, indem man auf die zugerechnete Gerechtigkeit Christi hin den gottseligen Wandel versäumt, so wie den Glauben über die Vernunft zu erheben, wodurch aber die ganze Grundlage des Glaubens untergraben wird; durch diese Zusätze wird Christo und seinem Evangelium die gebührende Ehre geraubt, das

[1] *The naked Gospel. Discovering I. what was the Gospel which our Lord and his Apostels preached? II. what Additions and Alterations later ages have made in it? III. what Advantages and Domages have there upon ensued? Part I. of faith. By a true Son of the Church of England. 1690.* 4° Vergl. Baumgarten Nachrichten von einer Hall. Bibl. III. S. 226 ff.

Evangelium entstellt und die Kirche in unzählige Trennungen und Spaltungen zertheilt. — Dieses Interesse für die kirchliche Einheit, die religiöse Duldung überwiegt in dem Buche.

Der Verfasser hatte es auf seine Kosten drucken lassen und vertheilte die Exemplare (im April 1690) ausschliesslich an die Mitglieder der Commission von Geistlichen, welche über den Comprehensionsplan berathen sollte. Kaum war das Buch gedruckt, so verschwand jede Aussicht auf die Verwirklichung der beabsichtigten Union, und grosses Geschrei wurde gegen dieses Buch und seinen Verfasser erhoben. Er wollte durch eine zweite Ausgabe, mit Vermeidung der anstössigsten Stellen, den Sturm beschwören; allein man druckte die erste Ausgabe wieder ab und verbreitete dieselbe. Die Universität Oxford beschloss in einer Convokation (19. Aug. 1690), dass das Buch *The naked Gospel*, wegen der darin enthaltenen gottlosen und häretischen Sätze, indem die Hauptgeheimnisse unseres Glaubens darin bekämpft werden, durch Henkershand verbrannt werden solle. Zugleich wurde der Verfasser seiner Stelle als Vorstand des *Exeter-College* entsetzt.

Es erschienen zwar einige Vertheidigungsschriften, aber anonyme, während die Gegner mit offenem Visir auftraten,[1] am heftigsten der unermüdliche reformirte Polemiker Pierre Jurieu (geb. 1637, † 1713) zu Rotterdam, in der «Religion des Latitudinariers,»[2] ein Name, der seit dieser Schrift (1696) in England herkömmlich wurde. Bury antwortete ihm übrigens eben so heftig im Anhang zu seinem *Latitudinarius orthodoxus*,[3] worin er seinem Gegner den Titel gab: *Sanctae theologiae et malignitatis diabolicae Professor*.

Der Edelste unter den auf der Seite des Königs stehenden Theologen war John Tillotson, geb. 1630 und von seinen

[1] *Will. Nicholls, an answer to an heretic book call'd the naked Gospel etc. Lond. 1691.*

Thom. Long, an answer to a Eccinian treatise call'd the naked Gospel etc. 1691. — Vergl. *Chr. Matth. Pfaff, Introd. in Hist. theol. liter. II, 287 f.*

[2] *La Religion du Latitudinaire avec l'Apologie pour la sainte Trinité* u. s. w. *Rotterd. 1696. Utr. 1697.*

[3] *Latitudinarius orthodoxus. I. In genere de fide in Religione naturali, Mosaica et Christiana. II. In particulari de christianae religionis mysteriis, s. Trinitate* u. s. w. *Accesserunt Vindiciae libertatis christianae, ecclesiae anglicanae, et Arthuri Bury contra ineptias et calumnias P. Jurieu. Lond. 1697.*

Eltern streng puritanisch erzogen, so dass er in seiner Jugend die bischöfliche Kirche noch mehr als den Papismus selbst hasste. Aus dem Buch von William Chillingworth «die protestantische Religion ein sicherer Weg zur Seligkeit» lernte er jedoch, dass man zwar vor den Irrthümern des Papismus sich verwahren müsse, aber dabei die allgemeine christliche Liebe gegen die darin Befangenen nicht vergessen dürfe. Er wurde ein Zögling der uns schon bekannten Cambridger Schule (Whitchcot, Cudworth) und wurde durch sie vom Puritanismus zur bischöflichen Kirche, aber nicht zur Hochkirchpartei bekehrt. Er war ein Mann von wahrer Weisheit, ein Kämpfer gegen den Atheismus nach dem Vorgang seiner Lehrer, er trug durch seine Thätigkeit dazu bei, viele Gemüther für den anglikanischen Kultus wieder zu gewinnen, war aber dabei allem Gewissenszwang und aller Religionsverfolgung abgeneigt, frei von Aberglauben und rationell in seiner Behandlungsweise religiöser Gegenstände. Zeugnisse dafür liegen uns in seinen Predigten vor, die als Muster der Klarheit und Eleganz des Stils gelten,[1] hier aber nur in Beziehung auf die darin ausgedrückte Grundansicht und auf die Methode zur Sprache kommen.

Die Religion überhaupt ist ihnen Vernünftigkeit und die christliche Religion namentlich der erst vollkommen gewordene «vernünftige Gottesdienst.» Um die Gottseligkeit zu empfehlen, geht er von der allgemeinen Wahrheit aus, dass jedes Ding dann in Ruhe und Frieden ist, wenn es in dem Zustand sich befindet, wozu es von Natur bestimmt ist. Die Gottseligkeit und die Uebung der damit verbundenen Tugenden ist der natürliche und gesunde Zustand der Seelen oder die Eigenschaft, wozu sie vom Schöpfer bestimmt sind. Gott hat den Menschen als vernünftiges Wesen erschaffen und so sind auch alle Uebungen der Gottseligkeit vernünftig.[2]

Statt dass andere Prediger ihre Pflicht zu versäumen glauben, wenn sie es einmal an Deklamationen gegen die Philosophie, an einem homiletischen Feldzug gegen die «Weltweisheit» fehlen lassen, verfährt dieser berühmte geistliche Redner so,

[1] Der Dichter Dryden bekannte, seine Prosa der wiederholten Lektüre von Tillotsons Predigten zu verdanken; Addison stellt sie als Muster für alle Schriftsteller auf, und Locke rühmt an Tillotson die vollkommene Klarheit und Bestimmtheit des Ausdrucks.

[2] S. die deutsche Uebersetzung der Tillotson'schen Predigten, Helmstädt 1730 ff. III. Bd. oder II. Fortsetzung S. 158.

dass er, ohne der Religion etwas zu vergeben, die Philosophie anerkennt. Die christliche Lehre hat nach ihm jederzeit dasjenige in der That und Wahrheit verwirklicht, was die Weltweisheit wohl angestrebt, aber immer nur versprochen, nicht geleistet hat. Die heidnischen Weltweisen erkannten aus dem Licht der Vernunft und aus ihrer eigenen Erfahrung gar wohl, dass die menschliche Natur ihre richtige und gute Ordnung verloren habe und sich nunmehr in einem schwachen und kraftlosen Zustand befinde, ihrer Schwingen verlustig geworden sey.[1]

Die Offenbarung weiss er von der Seite ihrer Vernünftigkeit darzustellen: alle Gebote des Christenthums sind vernünftig und fordern solche Pflichten, welche mit dem natürlichen Licht und der gesunden Vernunft des Menschen harmoniren. Der kurze Inbegriff der Pflichten gegen Gott besteht nämlich in der natürlichen Religion darin, dass wir Gott innerlich lieben und ehren und diese innerliche Liebe und Ehrfurcht auch äusserlich an den Tag legen durch Anbetung, so wie durch die Bereitwilligkeit, alle Offenbarungen des göttlichen Willens anzuerkennen und zur Richtschnur zu nehmen.[2] Ebendasselbe nun fordert auch die christliche Religion ausdrücklich von uns; nur die beiden Sakramente, die in der christlichen Religion ihre eigenthümliche wichtige Bedeutung haben und das Gebot, Gott im Namen Jesu anzurufen, ist es, was die christlichen Pflichten von denen der natürlichen Religion unterscheidet.[3]

Erinnern wir uns an den Geist der Parteien, unter welchen Tillotson als Prediger zu wirken hatte. Die Opposition gegen den Papismus dauerte lebendig fort; andrerseits war auch das Extrem dieser Opposition in Schwärmern, die sich übernatürlicher Eingebungen rühmten, von den Zeiten der bürgerlich religiösen Kämpfe her noch nicht erloschen. Die socinianische Ketzerei machte Proselyten. Wie musste sich unter solchen Verhältnissen die Anwendung der entwickelten Grundsätze

[1] 1. Bd. 1730. 2te Aufl. S. 404. 375 f. Wir haben hier ein Zeugniss, dass der Unterricht des Platonikers Henry More nicht spurlos an Tillotson vorübergegangen ist.

[2] Nehmen wir zu diesen praktischen Wahrheiten der natürlichen Religion die theoretischen, welche an anderen Stellen z. B. IV. B., 313, 349 gelegenheitlich erwähnt sind: dass Gott sey, dass die Welt durch seine Vorsehung regiert werde und dass ein anderes Leben auf dieses folge, so haben wir wieder die *articuli* Herbert's.

[3] B. IV, 1. Predigt, bes. S. 6—18. vergl. B. I. S. 396. 390.

gestalten? Den Papisten gegenüber galt es, das Recht selbstständigen Urtheils in Glaubens- und Gewissenssachen zu wahren, gegen die Schwärmer musste bewiesen werden, dass es Pflicht sey, die Geister zu prüfen und nichts als Offenbarung Gottes anzusehen, was nicht als solche der untersuchenden Vernunft sich sicher erprobe; wenn die Socinianer spezifische Dogmen des christlichen Glaubens als widervernünftig verwarfen, so war es am Platz, diejenige Seite des Glaubens hervorzukehren, wornach er die Probe der gesunden Vernunft bestehen könne.

Diese verschiedenen Gesichtspunkte finden sich oft in einer und derselben Predigt Tillotson's, so namentlich in einer inhaltsreichen Predigt über den Text: Glaubet nicht einem jeglichen Geist, sondern prüfet die Geister, ob sie von Gott sind (1. Joh. 4, 1.).[1] Der erste Theil ist gegen die Schwärmer gerichtet: wie man die wahren Lehren, Eingebungen und Offenbarungen von den falschen unterscheiden könne; der zweite gegen die Katholiken: wem die Beurtheilung der Lehren eigentlich zustehe. In ersterer Hinsicht wird ausgeführt, dass die Vernunft die Kraft sey, durch die man erkenne, welche Geister von Gott sind und welche nicht. Alle übernatürlichen Offenbarungen haben die Wahrheit der Grundlehren der natürlichen Religion, z. B. dass Gott ist, und dass seine Worte gewiss und wahrhaftig sind, zur Voraussetzung. Man darf also nichts als göttliche Offenbarung annehmen, was diesen Grundwahrheiten offenbar widerspricht oder ihre Gewissheit untergräbt. Wir dürfen nichts als göttliche Lehre und Offenbarung annehmen, es werde denn deutlich bewiesen: ein solcher deutlicher Beweis sind die Wunder. Wenn eine Lehre oder Offenbarung nicht alle Schwierigkeiten und Einwürfe, die dagegen gemacht werden, überwiegt (z. B. die Transsubstantiationslehre): so ist kein Beweis hinlänglich, um uns zu überzeugen, dass sie von Gott komme. Entsteht irgend ein Zweifel über die eigentliche Meinung und den ächten Sinn einer göttlichen Offenbarung oder der heiligen Schrift, so haben wir jedesmal darauf zu achten, welche Erklärung mit der natürlichen Vorstellung, die wir uns von Gott machen, am besten harmonire; dann können wir die entgegengesetzte Ansicht ganz sicher als falsch verwerfen.[2] Es ist eine Folge dieses Grundsatzes, wenn Tillotson den Socinianern

[1] B. IV, 8te Predigt, S. 303 f.

[2] a. a. O. S. 312 f. — An das Verhältniss dieses exegetischen Grundsatzes zur Exegese des Rationalismus darf nur erinnert werden.

nicht zugibt, dass das Geheimniss der Trinität wider die Vernunft sey: wenn sie dieses erweisen können, sagt er, so bekenne ich gerne, «dass sie ein Grosses gewonnen haben.» Er führt hier das angeblich Widervernünftige auf ein blosses Uebervernünftiges zurück.

Der Polemik gegen den Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen hält er Stand; mir ist nicht unbekannt, sagt er einmal, dass von einigen Leuten, die meinem Urtheil nach mehr Eifer als Verstand gehabt haben, ein sehr grosser Lärm wider den Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen gemacht worden ist. Wie unvernünftig man aber dabei verfahre, wird Jeder leicht ersehen. Die Offenbarung begabt die Menschen nicht mit ganz neuen Kräften, sondern sie legt nur den Kräften, welche sie zuvor schon gehabt haben, neue Wahrheiten vor. Man betrachtet es als eine Pflicht der Selbstverleugnung, in Glaubenssachen dem Zeugniss des Sinns und der Vernunft zu entsagen. Eine Selbstverleugnung ist das sonder Zweifel, wenn Jemand seine Vernunft verleugnet. Denn das ist ebenso viel, als wenn man leugnen wollte, dass man ein Mensch sey. Sollen wir unsere Vernunft in Glaubenssachen verleugnen, so sind wir gehalten, etwas ohne Vernunft und Grund zu glauben; das kann kein Mensch thun. Gesetzt aber, es wäre möglich, so würde alsdann der Glaube unvernünftig seyn.[2] In der heiligen Schrift hingegen werden demjenigen Glauben, welcher vernünftig gewesen ist, immer die meisten und besten Lobsprüche gegeben: Abrahams Glaube ist berühmt geworden und wird allen Generationen als Muster vorgestellt, weil er ungeachtet der Einwendungen dagegen, sich in den Glauben hineingeprüft hat. Er brach nicht blind und unbedachtsam durch diese Schwierigkeiten durch, sondern sah sie recht wohl ein und befriedigte sich erst bei der vernünftigen Beantwortung derselben. Wie Gott, dem Herrn, kein Dienst oder Gehorsam gefällt, der nicht vernünftig ist (λογικη λατρεια), so auch kein Glaube, der nicht diese Eigenschaft hat.[3]

Kein Wunder, dass Tillotson wegen solcher Grundsätze anfangs im Geheimen verdächtigt und später rücksichtslos angegriffen wurde.[4]

[1] B. I, S. 82. ff.

[2] B. VII, 1735, S. 79 f. S. 385 ff.

[3] B. VII, S. 83 f. *Because he reasoned himself into it, notwithstanding the objections to the contrary. — 90.*

[4] Vergl. *Burnet, Histoire de mon temps*, in der *Collection* von Guizot I, S. 425 f. Besonders heftig polemisirte Hicles gegen ihn;

Aehnliche Angriffe wurden auf seinen Freund, Gilbert Burnet, gemacht. Dieser aus einer schottischen Familie stammend, stellte als Prediger einer Gemeinde in Schottland, den dortigen Bischöfen (unter Karl II.) die Lebensweise der Bischöfe in der urchristlichen Kirche als ein Muster vor, von dem sie abgewichen seyen. Als Professor der Theologie in Glasgow machte er sich durch seinen Eifer für die bischöfliche Kirche den Presbyterianern und durch seine Toleranz gegen diese den Bischöflichen verhasst. Nachdem er unter Karl II. und Jacob II. die Erhebung auf einen bischöflichen Stuhl abgelehnt hatte, wurde er von Wilhelm III. zum Bischof von Salisbury ernannt (1689), und wirkte in dieser Stellung, indem er die Pflichten seines Amtes gewissenhafter als Andere erfüllte, den Klerus seiner Diöcese zu verbessern sich bemühte und als Mitglied des Oberhauses für Toleranz thätig war, höchst wohlthätig. In seiner Erklärung der 39 Artikel, wobei er die Vereinigung der Presbyterianer mit der anglikanischen Kirche im Auge hatte (1699), stellte er alles, was nicht im apostolischen Symbolum befasst ist, in die Reihe der theologischen Meinungen. Allein diese Schrift wurde im Unterhaus der Convocation angegriffen und eine Klage dagegen beim Oberhaus vorgebracht (1701), weil sie 1) eine Verschiedenheit der Meinungen erlaube, zu deren Verhütung doch die Artikel abgefasst seyen; 2) weil sie viele Stellen enthalte, die dem wahren Sinn der Artikel und anderer angenommener Lehren der Kirche zuwider laufen; 3) weil Einiges darin vorkomme, was der Kirche gefährliche Folgen bringe und der Ehre der Reformation nachtheilig werden könnte.[1]

Es ist nicht zu übersehen, dass Burnet bei einem Aufenthalt in Holland (von 1664 an) in einem häufigen Umgang mit ausgezeichneten Männern verschiedener Confessionen, die tolerante Gesinnung gewonnen zu haben scheint, die er von da an beibehielt. Ueberhaupt ist das Verhältniss Englands zu Holland in diesem Zeitraum nicht blos in unmittelbar politischer Beziehung von Einfluss gewesen. Der König Wilhelm III. selbst repräsentirte sein Vaterland, wenn er Duldung und

er sagt: *He caused several to turn Atheists, and ridicule the Priesthood and Religion.* Er nimmt Tillotson für „*the gravest Atheist that ever was. Disc. on Tillotson and Burnet,* S. 38. 40. 74. S. Collins *Disc. ofr Freehinking,* S. 171.

[1] Burnet, Gesch. seiner Zeit, deutsche Uebers. 1735, B. II, S. 332 f.

Gewissensfreiheit forderte. John Locke schrieb seine Flugschrift über Toleranz in Holland und Clericus war sein Freund. Holland war der Büchermarkt für die Oppositionslitteratur. Dieser kleine Freistaat hatte von dem Druck des spanischen Fanatismus sich freigekämpft und nahm fortan die politische, die Gewissens- und Denkfreiheit Europa's in Schutz. Wer aus andern Ländern der Religion wegen flüchten musste, Juden aus Spanien und Portugal, wie Spinozas Eltern, Socinianer aus Polen, wie Samuel Crell, Hugenotten und Jansenisten aus Frankreich, Presbyterianer, Quäker, Episcopalen aus England — alle begaben sich in den Schutz der Niederlande. Die vereinigten Staaten waren die Freistätte, wo ein Cartesius, Spinoza, Becker, Bayle, Leclerc (Clericus) schrieben. Ihnen verdankte die englische Nation die Rettung der protestantischen Freiheit durch Wilhelm III. und das Toleranzgesetz, ja sie würde ihnen noch mehr zu verdanken gehabt haben, wenn sie reif dazu gewesen wäre. Dieser Staat gab das erste rühmliche Beispiel der Achtung vor dem Rechte des Gewissens und des Gedankens. In diesem Staat hatte Niemand Grund sich über Gewissenszwang zu beklagen, Niemand konnte hoffen, durch Beförderung seiner Religion eine Partei zu bilden, die Verschiedenheit der religiösen Meinung führte keine Verschiedenheit der religiösen Gesinnung herbei, man lebte zusammen als Weltbürger, verbunden durch die gemeinschaftlichen Bande der Humanität und des Friedens unter dem unparteiischen Schutz gleicher Gesetze, mit gleicher Begünstigung aller Kunst und alles Gewerbfleisses, mit gleicher Freiheit der Spekulation und Forschung.[1] Als das andere Extrem, der Intoleranz und Sklaverei, stand Frankreich da seit der Aufhebung des Gesetzes von Nantes. Zwischen beiden in der Mitte sehen wir England: seine *highchurch-men* ebenso von einem protestantischen Verfolgungsgeist beseelt, wie Frankreich von einem katholischen: aber eine nicht zu verachtende Partei zur Toleranz und zur Geistesfreiheit geneigt, als deren Muster die vereinigten Staaten galten.

Kein Wunder, dass in manchen Kreisen ein herber Unmuth und nachdrückliche Auflehnung gegen den Geist der Hochkirche zu Tage kam, wenn wir bedenken, dass alle

[1] Nach Sir William Temple's *Observations on the Netherlands* S. 205 bei Collins *Grounds and Reasons* S. XXXI. ff. Vergl. Henke Kirchengesch. B. V, S. 14. Herder Adrastea B. I, Grossbrittanien unter Wilhelm und Anna.

Elemente des zu Ende gehenden Jahrhunderts, die Opposition gegen die Scholastik, die Freiheit der empirischen Naturwissenschaft, die schwärmerische Kühnheit der Parteien aus der Zeit der Bürgerkriege, der frivole Geist des *merry reign*, der politische Liberalismus, der unter Jacob II. aufgestachelt worden war und jetzt unentreissbare Garantien geschaffen hatte, — dass alles das unverloren war und als lebendige Kraft in dem jetzigen Zeitalter nachwirkte.

Unter diesen Umständen musste die deistische Opposition zu einer Macht anwachsen, falls nur zwei Bedingungen gegeben waren, einmal die Freiheit des öffentlichen Wortes, sodann ein von einer bedeutenden Intelligenz ausgesprochenes Losungswort. Erstere Bedingung wurde dadurch verwirklicht, dass die unter Jacob I. und Karl I. mittelst der Licenzakte eingeführte Censur, welche unter Cromwell, Karl II. und Jakob II. beibehalten worden war, im Jahr 1694 auf einfache Weise abgeschafft wurde: indem man die Licenzakte nicht wieder erneuerte. Die Pressfreiheit war eine nothwendige Bedingung der Existenz der Litteratur, mit der wir uns beschäftigen werden. Die Intelligenz, welche das Losungswort aussprach, war John Locke.

Zweites Kapitel.

Locke's philosophischer und religiöser Standpunkt.

JOHN LOCKE hatte auf der Universität Oxford der scholastischen Philosophie keinen Geschmack abgewinnen können, und erst durch die Lektüre des Cartesius war sein philosophischer Geist geweckt worden. Er studirte Medizin, zunächst zwar nur, um für seine eigene Gesundheit einen praktischen Gebrauch davon zu machen; allein er brachte es so weit darin, dass der berühmte Sydenham ihm in der Kunst der Beobachtung viel zu verdanken bekannt hat. Anatomie, Naturgeschichte, Chemie waren für den Philosophen, welcher der empirische Naturforscher des Geistes werden sollte, eine angemessene Vorschule. Diesen Kenntnissen verdankte er die Bekanntschaft des Lord Ashley (später Grafen von Shaftesbury) der sich seines Rathes bediente (1666) und von da an sein treuer Gönner blieb. Locke erhielt sogar den Auftrag, für den ältesten Sohn des Lords, Anton, dessen Lehrer er war, die Gemahlin zu wählen. Die Frucht dieser Verbindung war der bekannte Graf Shaftesbury, Verfasser der *Charakteristicks*. Locke blieb im Glück und in der Verbannung bei seinem Freund: als der Lord in den Grafenstand erhoben und Grosskanzler geworden war (1672) gab er Locke die Stelle eines Sekretärs für die Ernennung zu geistlichen Stellen; als er 1679 erster Minister wurde, berief er Locke wieder zu sich, der ihm auch 1682 nach Amsterdam folgte, wohin er sich Sicherheits halber zurückzog. Auch nach dem Tod des Grafen (1683) blieb Locke

in Holland und trat in freundschaftliche Verbindung mit Limborch und Leclerc, die ihn später zu der Zeit, wo Jakob II. von Holland seine Auslieferung forderte, verborgen hielten. An Limborch war die erste Schrift gerichtet, die er herausgab: der Brief über die Toleranz und in Leclerc's *Bibliotheque universelle* (Jan. 1688) gab er von seinem Versuch über den menschlichen Verstand die erste Probe. Die Revolution, die Wilhelm III. zum König erhob, führte unsern Philosophen in sein Vaterland zurück. Er brachte die letzten fünfzehn Jahre seines Lebens (1689—1704) theils in öffentlichen Aemtern, namentlich als Kommissär des Handels und der Kolonien, theils in gelehrter Musse zu, indem er seinen *Essay concerning human Understanding (1690)*, seine *Treatises of Governement etc.* herausgab. Seit er 1700 seine Entlassung von jener Stelle erbeten und bekommen hatte, verliess er seinen stillen Aufenthalt zu Oates in Essex bei Ritter Masham nicht mehr; Lady Masham, eine Tochter des berühmten Cudworth, erzog ihren einzigen Sohn nach Locke's «Gedanken über Erziehung.»

Ehe wir auf das Religiöse kommen, erinnern wir zuvor an die Gedanken Locke's über das Wissen überhaupt, durch die sein Name am berühmtesten geworden ist.

Der Locke'sche Sensualismus kann nur dann recht verstanden werden, wenn man ihn als einen durch den Gegensatz des Dogmatismus und des Skepticismus hervorgerufenen Versuch des Kriticismus ansieht. Der Dogmatismus als Thatsache oder die Zuversichtlichkeit, schlechthinige Ergebenheit und Strenge, mit welcher gewisse Meinungen behauptet werden, in Verbindung mit der Thatsache, dass ganz mit der gleichen verschiedene, ja kontradiktorisch entgegengesetzte Ueberzeugungen festgehalten werden, mag auf die Vermuthung führen, dass es entweder überhaupt gar nichts wie Wahrheit gebe, oder dass der Mensch keine hinreichende Mittel habe, sie zu erreichen.[1] Diese Verschiedenheit der Meinungen zu begreifen und die Grenze zwischen Meinen und Wissen festzustellen, ist der Zweck unseres Philosophen: zu diesem Behuf untersucht er das Wesen des Verstandes und daraus müssen sich zugleich die Grenzen desselben ergeben.[2]

[1] *Essay conc. hum. Underst. B. I, ch. 1, §.* 2. vergl. 7. *The Works of John Locke*, 12te Ausg. Lond. 1824. 9 Bände.

[2] Der Ausgangspunkt, der Gegensatz zwischen Dogmatismus und Scepticismus ist derselbe wie bei Herbert und Bacon, nur nähert

Im Jahr 1670 war Locke einmal zu Oxford bei einer sehr lebhaften Discussion gegenwärtig, welche zwischen einigen Gelehrten stattfand. Er mischte sich nicht in ihren Streit, widmete aber ihren Meinungen und ihrer Ausdrucksweise scharfe Aufmerksamkeit und machte die Entdeckung, dass dieser Streit, dessen Gegenstand jenen Gelehrten selbst höchst wichtig erschien, nichts anderes war als ein Wortstreit. Diese Bemerkung wurde der Keim seines Werkes über den menschlichen Verstand: er hatte hier einen doppelten Dogmatismus vor sich, der Gegensatz hätte zu skeptischen Gedanken geführt, wenn nicht die Entdeckung wieder über den Skepticismus hinüber geholfen hätte, dass es sich nur um Worte handle und dass in den Gedanken beide Dogmatiker einig seyen. Es war diess im Kleinen dasselbe, was im Grossen als geschichtliche Erscheinung vorlag.

Locke sah jetzt alle möglichen Raisonnements darauf an, ob sie auch wirklich einen Gehalt haben und machte die Entdeckung, dass die Vervielfältigung und die Hartnäckigkeit der Streitigkeiten, welche die Welt des Geistes so verwüstet haben, grösstentheils von dem falschen Gebrauch gewisser Worte abzuleiten sey; denn wiewohl man allgemein glaubt, dass es eine grosse Verschiedenheit der Meinungen gebe und eine grosse Manigfaltigkeit der Streitigkeiten, wodurch die Welt zerrissen sey, so findet er doch, dass das Meiste, was Gelehrte verschiedener Parteien bei ihren Controversen thun, das ist, dass sie verschiedene Ausdrucksweisen gebrauchen; wenn Jeder seine *termini* verlässt und über Sachen denkt und weiss was er denkt, so denken alle das Gleiche, mag auch vielleicht das, was sie haben wollen, verschieden seyn.[1]

Dadurch wurde ihm der Weg vorgezeichnet, den er bei seiner Untersuchung über das Wissen einzuschlagen hatte: er musste das Vehikel des Wissens, die Sätze und Worte prüfen;[2]

sich in der Ausführung, indem eine vollständige Untersuchung der Gesetze des Erkennens zum Auskunftsmittel genommen wird, Locke mehr dem ersteren als dem letzteren.

[1] *Essay* B. II. S. 37, vergl. 43 f.

[2] *Every one may observe how common it is for names to be made use of, instead of the ideas themselves. — This makes the consideration of words and propositions so necessary a part of the treatise of Knowledge* u. s. w. *B.* 4, ch. 6, §. 1. Diese Aufmerksamkeit auf die Sprache hat Locke mit Bacon und Hobbes gemein, vornämlich aber mit letzterem.

diese Aufgabe führte wiederum um einen Schritt weiter zurück: es fragte sich, welches ist der Gehalt und Ursprung der Vorstellungen, «Ideen,» die man durch Worte ausdrücken will? Die Antwort darauf war theils eine negative: es giebt keine angeborenen Ideen, theils eine positive: die Ideen stammen entweder aus Sensation und Reflexion oder aus mannigfaltiger Verarbeitung dieses gegebenen Stoffs durch den Geist.

So kam Locke Schritt vor Schritt auf den Plan seines Werks, nur dass der *Essay* durch dieselben Stufen auf synthetischem Wege vorwärts geht, durch welche der Plan rückwärts war gefunden worden: denn unter den vier Büchern, in welche der *Essay* zerfällt, handelt das erste von den angeborenen Ideen (negativ), das zweite von den Ideen (positiv), das dritte von den Worten, das vierte endlich vom Wissen und Meinen.

Bei Bestreitung der Annahme angeborner Ideen hat Locke zunächst den Cartesius und seine Schule und wahrscheinlich die Platoniker seiner Zeit (Cudworth u. A.) im Auge; die Polemik gegen Herbert mit seiner Lehre von den angebornen Wahrheiten wird erst gelegenheitlich nachgetragen. Dem Dogmatismus erschien der Grundgehalt der Wahrheit als ein in sich fester, unangreifbarer, mit dem Subjekt unmittelbar gegebener. Es wird dagegen gezeigt, dass weder spekulative, noch praktische Grundsätze angeboren seyen, dass vielmehr alle Ideen erst in der Zeit, durch die Erfahrung, in uns kommen.[1] Diese Erfahrung ist eine doppelte; eine äussere, durch die Sinnorgane (Sensation) und eine innere, durch das Bewusstseyn (Reflexion). Dadurch wird dem Subjekt ein eigenthümlicher Gehalt zugeschrieben, dem entspricht, dass Locke die Körper nicht als die einzigen Substanzen betrachtet, vielmehr behauptet, wir haben eine eben so klare Idee von Geist, als von Körper, indem der eine vorausgesetzt ist als das Substrat der einfachen Ideen, die wir von Aussen haben, der andere als das Substrat der inneren Thätigkeiten, von denen wir in unserem Bewusstseyn eine Erfahrung haben; von beiden jedoch wissen wir nicht, was sie («an sich») sind.[2]

[1] In dieser Hinsicht stellt sich Locke ausdrücklich auf die entgegengesetzte Seite, wie Herbert, und stimmt mit Bacon und Hobbes überein, welche die Erfahrung als die ausschliessliche Quelle alles Erkennens aufstellen.

[2] *Essay* III, 23. §. 5. — Hier bildet Locke einen Gegensatz gegen Hobbes, der nur von Sensation weiss und alles Wissen aus Eindrücken der Körper auf uns, auf unsere Sinne ableitet.

Zeichen der Ideen sind die Worte; diese drücken eigentlich und unmittelbar nur die Ideen des Sprechenden aus und weder die Objekte selbst, noch die Ideen derer, zu denen er spricht. Dennoch setzt man voraus, dass sie theils die Ideen Anderer, theils die Objektivität selbst [1] (*the reality of things*) bezeichnen; in der Regel setzt man ohne Prüfung voraus, dass die Idee, für welche der Andere ein bestimmtes Zeichen gebraucht, die gleiche sey, für die man selbst dieses gebraucht. Eine nothwendige Folge davon ist grosse Ungewissheit, selbst beim Verkehr zwischen Menschen derselben Sprache und desselben Lands; wie viel grösser muss diese Ungewissheit werden bei einer Verschiedenheit des Zeitalters und des Landes, folglich aller Sitten und Begriffe. Ein Beispiel ist das A. und N. T. Mag auch alles, was im Text gesagt ist, unfehlbar wahr seyn, so kann, ja muss dennoch der Leser beim Verständniss desselben sehr fehlbar seyn; auch ist es nicht zu verwundern, dass der Wille Gottes, wenn er in Worte gekleidet ist, dem Zweifel und der Ungewissheit ausgesetzt wird, welche unzertrennlich sind von dieser Art der Mittheilung, da doch selbst der Sohn Gottes, als er in Fleisch gekleidet war, allen Schwächen und Nachtheilen der menschlichen Natur, die Sünde ausgenommen, unterworfen gewesen ist. — Locke zieht daraus den Schluss, wir sollen unseren eigenen Sinn und unsere Deutung der Offenbarung nicht auf so gebieterische und kategorische Weise Anderen aufdrängen. [2]

Fast alle Worte bezeichnen etwas Allgemeines, und alles Allgemeine ist nur Wort und Idee, nicht Objekt. [3]

Man gebraucht oft Worte, ohne dass sie überhaupt eine Idee oder wenigstens eine klare Idee bezeichnen; man hält nicht die gleiche Bedeutung eines Worts beharrlich fest, oder man führt neue zweideutige Kunstausdrücke ein, ohne sie zu definiren. Diese Fehler haben eine Menge Irrthümer, Disputationen und sofort hervorgerufen, und viele seltsame Lehren lassen sich auf keine andere Weise anführen oder vertheidigen, als dass man

[1] a. a. O. III, 2, §. 4.

[2] a. a. O. III, 9, 22 f.

[3] a. a. O. III, 3, §. 9. Vergl. §. 11: *It is plain, — that general and universal belong not to the real existence of things, but are the inventions and creatures of the understanding, and made by it for its own use, and concern only signs, whether words or ideas.*

sie durch Legionen dunkler, zweifelhafter und undefinirter Wörter rings bewacht.[1]

Das Wissen ist nichts anderes, als das Erfassen der Verbindung und Uebereinstimmung oder der Nichtübereinstimmung und des Widerspruchs zwischen irgend welchen unserer Ideen: und Wahrheit ist demgemäss im eigentlichen Sinn nur das Trennen oder Verbinden von Zeichen in derselben Weise, in welcher die dadurch bezeichneten Dinge mit einander übereinstimmen oder nicht.[2]

Es versteht sich bei diesen Grundsätzen von selbst, dass alles Wissen von Gott und göttlichen Dingen, so wie alle ethischen Begriffe aus der Erfahrung, d. h. aus Ideen, die der Mensch durch die äusseren Sinne oder den innern Sinn erhält, und durch die Thätigkeit seines Geistes verarbeitet, stammen müssen. Zwar glaubt man, das Gewissen sey eine Thatsache, welche das Angeborenseyn praktischer Grundsätze beweise; allein viele Menschen können auf demselben Weg, auf dem sie zu der Kenntniss anderer Dinge kommen, auch dazu kommen, sittlichen Regeln Beifall zu geben, und von ihrer verpflichtenden Kraft sich zu überzeugen; und Andere mögen in Folge ihrer Erziehung, ihrer Gesellschaft und der Sitten ihres Vaterlandes dazu kommen, derselben Meinung zu seyn; und auf welchem Weg immer diese Ueberzeugung entstanden seyn mag, sie wird das Gewissen in Thätigkeit setzen, welches nichts anderes ist, als unsere eigene Meinung oder unser Urtheil über die sittliche Rechtschaffenheit oder Verkehrtheit unserer eigenen Handlungen. Es kann in der That geschehen, dass Lehren, welche keine bessere Quelle haben als den Aberglauben einer Amme und das Ansehen eines alten Weibes, durch die Länge der Zeit und durch die Uebereinstimmung der Nachbarn zu der Würde von Prinzipien der Religion oder Moralität aufwachsen.[3]

Alle sittlichen Begriffe drücken eine Art Verhältniss (*relation*) aus, nämlich die Uebereinstimmung oder Unvereinbarkeit freier Handlungen der Menschen mit einer Regel, auf welche sie bezogen und nach welcher sie beurtheilt werden. — Gut und Uebel sind so viel als Lust und Unlust oder was

[1] a. a. O. III, 10, 9. Vergl. Hobbes und Bacon.

[2] a. a. O. IV, 1, §. 2, II. §. 2.

[3] a. a. O. I, 3, §. 8. 22. Diess erinnert an die Ansicht, welche Hobbes von dem Gewissen hat.

uns Lust und Unlust verursacht, sittlich gut und übel ist folglich nur die Uebereinstimmung und Unvereinbarkeit unserer freien Handlungen mit irgend einem Gesetz, in Folge dessen Gut und Uebel (Lohn und Strafe) kraft des Willens und der Macht des Gesetzgebers uns zu Theil wird.[1] Es giebt aber dreierlei Regeln oder Gesetze, nach welchen die Menschen gemeiniglich über die Rechtschaffenheit oder Verkehrtheit ihrer Handlungen urtheilen, nämlich das göttliche und das bürgerliche Gesetz und das Gesetz der öffentlichen Meinung oder Achtung. Das göttliche Gesetz ist eine Regel, die Gott durch das Licht der Natur oder die Stimme der Offenbarung bekannt gemacht hat, damit die Menschen ihre Handlungen darnach einrichten sollen. Dies ist der einzige Prüfstein der sittlichen Rechtschaffenheit, indem durch Vergleichung mit diesem Gesetz sich ergiebt, ob eine Handlung Pflicht oder Sünde ist. Nach dem bürgerlichen, vom Staat aufgestellten Gesetz, dessen Lohn und Strafe, da sie Leben, Freiheit und Eigenthum betreffen, sehr nahe liegen, ist zu entscheiden, ob eine Handlung Verbrechen ist oder nicht. Das Gesetz der öffentlichen Meinung, dessen Maasstab ist die stillschweigende Uebereinkunft je in einer Gesellschaft darüber, was Lob oder Schande nach sich zieht, entscheidet über Tugend und Laster.[2]

So wenig die sittlichen Unterschiede und Begriffe darum fallen gelassen werden, weil alles Wissen und Denken aus Reflexion und Sensation abgeleitet wird, ebenso wenig wird die Erkenntniss Gottes und göttlicher Dinge aufgegeben, vielmehr bleibt unserem Philosophen sowohl die natürliche Religion, als die Offenbarung feststehen: «Gott hat aller Welt so leserliche Schriftzüge seiner Werke und seiner Vorsehung vorgelegt und allen Menschen ein so hinlängliches Licht der Natur gegeben, dass diejenigen, zu denen sein geschriebenes Wort nur gekommen ist, sobald sie nur zum Forschen sich anlassen, weder über das Daseyn eines Gottes, noch über den ihm schuldigen Gehorsam im Zweifel seyn konnten;[3] denn obwohl wir keine angeborne Idee Gottes haben, so hat doch Gott sich nicht unbezeugt gelassen, indem er uns mit den Mitteln, ihn zu entdecken und zu kennen, so weit es für den Zweck unseres Daseyns und für unsere Glückseligkeit erforderlich ist, vollständig

[1] a. a. O. II, 28, 4. f. Vergl. 20, §. 2.
[2] a. a. O. II, 28, §. 6—10.
[3] a. a. O. III, 9 §. 23.

versehen hat. Es ist keine Frage, dass der Mensch eine klare Idee von seinem eigenen Daseyn hat; sodann weiss der Mensch durch intuitive Gewissheit, dass ein pures Nichts so wenig ein wirkliches Wesen hervorbringen, als gleich zwei rechten Winkeln seyn kann; aus beiden zusammengenommen ergibt sich evident, dass von Ewigkeit an etwas existirt hat, von dem alles, was ist, herkommt, das demnach höchst mächtig und intelligent ist. Aus dieser Idee lassen sich die andern Eigenschaften, welche wir diesem ewigen Wesen zuschreiben müssen, leicht ableiten. Wer nun die Idee eines intelligenten, aber schwachen Wesens hat, das geschaffen und abhängig ist von einem andern ewigen, allmächtigen, vollkommen weisen und guten Wesen, der wird mit derselben Gewissheit finden, dass das Niedere, Endliche und Abhängige verpflichtet ist, dem Höchsten und Unendlichen zu gehorchen, als er finden wird, dass 3, 4 und 7 weniger sind als 15, wenn er nur diese Zahlen zusammenrechnen will.[1]

Verhältniss der Vernunft zum Glauben und zur Offenbarung. Vernünftig sind solche Sätze, deren Wahrheit wir durch Prüfung und Verfolgung solcher Ideen entdecken können, die wir durch Sensation und Reflexion haben und die wir durch natürliche Deduktion als wahr oder wahrscheinlich finden. Unvernünftig sind solche Sätze, deren Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit wir nicht von diesen Prinzipien durch Vernunft ableiten können; widervernünftig sind solche Sätze, die mit unsern klaren und deutlichen Ideen unvereinbar sind. Eine ungenaue Ausdrucksweise ist es, wenn man die Vernunft dem Glauben entgegensetzt; denn der Glaube ist eigentlich nichts anderes, als die feste Beistimmung des Geistes, welche, wenn sie, sowie es unsere Pflicht ist, geregelt wird, nur auf gute Gründe hin stattfinden darf. Somit kann der Glaube der Vernunft nicht entgegengesetzt seyn. Wer sein Unterscheidungsvermögen nicht aufs beste gebraucht, der ist für jeden Irrthum verantwortlich, in den er verfällt, während der, welcher mit den Fähigkeiten, die ihm Gott gegeben hat, nach Wahrheit forscht, indem er seine Pflicht als vernünftiges Geschöpf erfüllt, die Befriedigung hat, dass er, sollte er auch die Wahrheit verfehlen, doch den Lohn derselben nicht verfehlen wird.[2]

[1] a. a. O. III, 10. 14. §. 3.
[2] a. a. O. IV, 17 §. 23 f.

Die Grenzen zwischen Vernunft und Glauben müssen nothwendig bestimmt werden, wenn grosse Unordnungen, wenigstens Streitigkeiten und Versehen in der Welt vermieden werden sollen. Jede Sekte macht, soweit die Vernunft ihr beisteht, mit Freuden Gebrauch von derselben; wo sie ihnen entsteht, da rufen sie aus: es ist eine Sache des Glaubens und gehet über die Vernunft. Da ist kein Disputiren, kein Ueberweisen eines Gegners, der dasselbe Spiel treibt, möglich, ohne genaue Grenzen zwischen Glaube und Vernunft zu ziehen.

Vernunft im Unterschied vom Glauben ist die Entdeckung der Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit von Wahrheiten, auf welche der Geist durch Ableitung von solchen Ideen kommt, welche er durch den Gebrauch seiner natürlichen Vermögen, d. h. durch Sensation und Reflexion erhalten hat. Glaube andererseits ist die Beistimmung zu Sätzen, die nicht so durch rationelle Ableitung ausgemacht sind, sondern auf die Glaubwürdigkeit dessen hin angenommen werden, der sie als auf einem ausserordentlichen Wege von Gott mitgetheilt vorträgt. Diesen Weg, den Menschen Wahrheiten zu entdecken, nennen wir Offenbarung.

Nun ist ausgemacht, dass wir 1. des Wissens aller Arten nothwendig ermangeln, wo uns die Ideen mangeln; 2. des rationalen Wissens, wo uns Beweise fehlen; 3. der Gewissheit, soweit uns klare und spezifische Ideen fehlen; 4. der Wahrscheinlichkeit, die unsere Beistimmung leiten könnte, bei Gegenständen, wo wir weder eigenes Wissen, noch das Zeugniss Anderer haben, um unser vernünftiges Wissen darauf zu gründen. Daraus folgt erstens, dass kein von Gott inspirirter Mensch durch irgend eine Offenbarung Andern irgend neue, einfache Ideen mittheilen kann, welche sie nicht vorher durch Sensation und Reflexion gehabt haben. Denn was für Eindrücke immer er selbst haben mag von der unmittelbaren Hand Gottes: diese Offenbarung (neuer einfacher Ideen) kann Anderen nicht mitgetheilt werden weder durch Worte, noch durch andere Zeichen. Worte veranlassen vermöge der Gewohnheit, sie als Zeichen zu gebrauchen, in unserer Seele zwar latente Ideen, aber nur solche, die zuvor schon da waren und keine vollkommen neuen Ideen. Was dem Paulus bei seiner Entzückung bis in den dritten Himmel entdeckt worden, kann er nicht anders beschreiben als so: was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat, was in keines Menschen Herz gekommen ist.

In Beziehung auf unsere einfachen Ideen also, welche der ausschliessliche Stoff alles unseres Wissens sind, müssen wir uns auf unsere Vernunft, d. h. auf unsere natürlichen Fähigkeiten schlechthin verlassen.[1]

Wir haben hier die Unterscheidung wieder, welche wir schon bei Herbert und Hobbes gefunden haben, zwischen unmittelbarer und überlieferter Offenbarung (*original* und *traditional revelation*). Die erste ist «der Eindruck, welcher von Gott auf die Seele eines Menschen unmittelbar gemacht wird und dem wir keine Schranken setzen können.» Die zweite befasst die Eindrücke, sofern sie Andern in Worten mitgetheilt werden auf dem gewöhnlichen Wege der Fortpflanzung von Vorstellungen auf Andere.

Zweitens durch Offenbarung können dieselben Wahrheiten entdeckt und mitgetheilt werden, welche für uns durch Vernunft und durch die Ideen, die wir natürlicher Weise haben, entdeckbar sind, z. B. die Wahrheit eines Euklidischen Satzes. In solchen Dingen bedarf es jedoch keiner Offenbarung; jede Wahrheit nämlich, die wir durch Betrachtung unserer eigenen Ideen klar entdecken, wird uns immer gewisser seyn, als diejenige, welche uns durch überlieferte Offenbarung mitgetheilt wird. Denn die Kenntniss, die wir davon haben, dass diese Offenbarung ursprünglich von Gott kam, kann nie so sicher seyn, als die Kenntniss, die wir haben in Folge der klaren und bestimmten Einsicht in die Uebereinstimmung oder Unvereinbarkeit unserer eigenen Ideen. Aus diesem Grunde können wir auch nie etwas als Wahrheit oder als göttliche Offenbarung annehmen, das unserem klaren und bestimmten Wissen widerspricht. Denn das hiesse ja die Prinzipien und Grundlagen alles Wissens, aller Beistimmung und der Evidenz untergraben.[2]

Soweit sollte ein Mensch seiner Vernunft Gehör geben, selbst bei einer unmittelbaren und ursprünglichen Offenbarung, wo vorausgesetzt ist, dass sie ihm zu Theil geworden sey; bei allen denen aber, welche nicht auf unmittelbare Offenbarung Anspruch machen, sondern vielmehr Gehorsam leisten und Wahrheiten annehmen sollen, die Anderen geoffenbart und durch schriftliche oder mündliche Ueberlieferung bis zu ihnen fortgepflanzt sind, — hat die Vernunft ein gut Theil mehr zu

[1] a. a. O. IV, 18.
[2] a. a. O. IV, 14, §. 5.

thun und sie ist es allein, die uns bewegen kann, dieselben anzunehmen. Namentlich kann, ob ein Buch inspirirt sey oder göttliche Auktorität habe, falls diess nicht unmittelbar geoffenbart wird, nicht Sache des Glaubens seyn, sondern nur durch Vernunft entschieden werden.

Es gibt dagegen drittens viele Dinge, wovon wir entweder nur sehr unvollkommene oder gar keine Begriffe haben und andere Dinge, von deren vergangenem, gegenwärtigem oder künftigem Daseyn wir gar keine Kenntniss haben, diese sind also übervernünftig und sind, wenn sie geoffenbart werden, der eigentliche Gegenstand des Glaubens. In allem was für uns blos wahrscheinlich ist, kann Gott Offenbarung ertheilen, so dass wir dann Gewissheit haben. Durch solche neue Entdeckungen von der Wahrheit, welche von der ewigen Quelle alles Wissens kommen, wird die Vernunft nicht beeinträchtigt oder gestört, sondern verbessert, aber immer hat die Vernunft darüber zu urtheilen, ob es in Wahrheit eine Offenbarung sey und welches der Sinn der Worte sey, in denen sie mitgetheilt ist.

Wofern die Gebiete des Glaubens und der Vernunft nicht durch diese Grenzen geschieden werden, so wird in Sachen der Religion die Vernunft gar keinen Platz mehr finden. Dem Erheben des Glaubens über die Vernunft dürfen wir grossentheils die Widersinnigkeiten zuschreiben, die beinahe alle Religionen ausfüllen. Denn von der Meinung ausgehend, dass man in Sachen der Religion, wenn sie auch noch so offenbar dem gesunden Menschenverstand widersprechen, die Vernunft nicht zu Rathe ziehen dürfe, haben die Menschen ihren Einbildungen und ihrem natürlichen Aberglauben die Zügel schiessen lassen und sind so in die seltsamsten und lächerlichsten Meinungen und Uebungen verfallen. So dass in der That die Religion, die uns am meisten von den Bestien unterscheiden und uns am eigenthümlichsten als vernünftige Geschöpfe über das Vieh erheben sollte, es ist, in welcher die Menschen oft höchst unvernünftig und sinnloser als selbst die Bestien erscheinen.[1]

Die Schwärmerei möchte mit Uebergehung der Vernunft eine Offenbarung einführen, hebt aber dadurch in der That beide, Vernunft und Offenbarung auf und setzt an deren Stelle die grundlosen Einbildungen des eigenen Gehirns, welche

[1] a. a. O. IV, 18 f.

sie als Grundlage für Meinung und Handeln betrachtet. Vernunft ist natürliche Offenbarung, wodurch die ewige Quelle alles Wissens dem Menschen die Wahrheiten zukommen lässt, die in den Bereich seiner natürlichen Fähigkeiten gelegt sind; Offenbarung ist natürliche Vernunft, erweitert durch eine neue Reihe von Entdeckungen, die von Gott unmittelbar mitgetheilt werden und deren Wahrheit die Vernunft bestätigt durch das Zeugniss und die Beweise, die sie gibt, dass sie von Gott kommen. Somit folgt, dass der, welcher die Vernunft aufhebt, um der Offenbarung den Weg zu bahnen, das Licht beider auslöscht und so ziemlich eben so handelt, wie wenn er Jemand bereden wollte, seine Augen auszustechen, um das entfernte Licht eines unsichtbaren Sterns durch ein Fernrohr desto besser in sich aufzunehmen. Da unmittelbare Offenbarung ein weit leichterer Weg ist, um seine Meinungen zu begründen und sein Leben zu regeln als die verdriessliche und nicht immer erfolgreiche Arbeit strengen Denkens, so ist es kein Wunder, dass manche Leute geneigt gewesen sind, auf eine Offenbarung Anspruch zu machen und sich zu überreden, dass sie unter einer besondern Leitung des Himmels stehen in ihren Handlungen und Meinungen, zumal in solchen, für die sie auf dem ordentlichen Wege des vernünftigen Wissens keine Rechenschaft zu geben vermögen. So ist denen, die einmal dazu disponirt sind, jede grundlose Meinung, die sich in ihrer Phantasie festsetzt, eine Erleuchtung vom Geist Gottes und jede seltsame Handlung, zu der sie einen Drang in sich verspüren, ist ein Auftrag von Oben. Bei allem, was von göttlicher Offenbarung herrührt, bedarf es keines andern Beweises, als dass es eine Eingebung Gottes ist, an diesem Beweis aber fehlt es eben bei den Schwärmern. Denn alles das Licht, von dem sie sprechen, ist nur eine starke, wiewohl grundlose Ueberzeugung ihres eigenen Geistes, dass etwas Wahrheit sey.[1] Allein die Stärke unserer Ueberzeugung ist durchaus kein Beweis von der Richtigkeit derselben. Wie käme es sonst, dass die ungelehrigsten Eiferer in verschiedenen und entgegengesetzten Parteien sich finden? Gott

[1] *If they believe it to be true, because it is a revelation, and have no other reason for its being a revelation, but because they are fully persuaded without any other reason, that it is true: they believe it to be a revelation, only because they strongly believe it to be a revelation; which is a very unsafe ground to proceed on, either in our tenets or actions. IV, 19. §. 11.*

müsste ja nicht Vater des Lichts, sondern entgegengesetzter und widersprechender Lichter seyn.[1]

Locke vertritt die Ansprüche der Vernunft, die ihm freilich nur Räsonnement, nicht spekulative Vernunft ist, in dem Sinn, dass er derselben die nothwendige Entscheidung über die Frage in allen Fällen übergibt: ob etwas wirklich Offenbarung sey, und was der Sinn dieser Offenbarung sey. Vernunft und Glaube stehen in einem solchen Verhältniss, dass erstere in ihrem Recht schlechterdings nicht beeinträchtigt werden darf und kann, und dass der Mensch bei der Offenbarung ganzer Mensch bleibt, sofern durch die Offenbarung nicht irgend ein Glied des geistigen Organismus hinweggenommen oder unterdrückt wird.[2]

Die spezielle Anwendung dieser Gedanken auf die christliche Religion macht Locke in seiner Schrift über die «Vernünftigkeit des Christenthums, wie es in der Schrift überliefert ist» vom Jahr 1695.[3] Unbefriedigt durch die Systeme der Theologie, namentlich weil er fand, dass dieselben die Religion mit Spitzfindigkeiten ausfüllen und ausstaffiren, welche sie dann zu nothwendigen und wesentlichen Theilen derselben machen, als ob kein Weg in die Kirche führe, ausser durch die Akademie und das Lyceum hindurch, wandte sich Locke zu der Schrift, um ausschliesslich aus ihr das Christenthum verstehen zu lernen. Das Ergebniss seiner Forschungen ist: der einzige Fundamentartikel des Christenthums sey der, dass Jesus der Messias sey. Diese Wahrheit anzuerkennen, werde von Jedem gefordert, alle übrigen in der Schrift enthaltenen Wahrheiten können einem Menschen, unbeschadet des Heils seiner Seele, unbekannt bleiben.[4] Dieses Resultat wird in sein gehöriges Licht gestellt, wenn wir Folgendes dazu nehmen: was uns durch Christus wiedergeschenkt wird, lässt sich nur verstehen, wenn wir wissen, was wir durch Adam verloren haben. Adam verlor durch seinen Fall das Paradies, d. h. einen Zustand der Glückseligkeit und

[1] a. a. O. IV, 19. §. 3—6. 10. 11.

[2] *God, when he makes the prophet, does not unmake the man IV, 19, 14.*

[3] *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the scriptures* im VI. B. der Gesammtausg. v. 1824, S. 1—158, nebst zwei Vertheidigungsschriften.

[4] a. a. O. S. 156 f. Vergl. Vorr

der Unsterblichkeit. In Folge seines Falls sind alle seine Nachkommen in einem Zustand der Sterblichkeit und entbehren des Segens und der Ruhe des Paradieses. Auf jenen Zustand der Unsterblichkeit hatte aber der Mensch keinen Rechtsanspruch; desshalb wenn alle Menschen nach Adam sterben, so ist diess keine Strafe um fremder That willen. Denn es wird ja dem Einzelnen nichts genommen, worauf er ein Recht hätte. Allein aus diesem Zustand des Todes werden alle Menschen durch Jesus Christus zum Leben wiederhergestellt, und zwar ist das Leben, das er wiederschenkt, dasjenige, welches sie bei der Auferstehung wieder erhalten. Wer das Gesetz Gottes vollkommen erfüllte, würde dem Tod nicht unterworfen seyn; allein es haben alle gesündigt, somit könnte keinem ewiges Leben zu Theil werden.[1]

Das Gesetz, das Gott dem Menschen gegeben und das der Mensch nicht gehalten hat, ist das Gesetz der Vernunft, oder, wie man es nennt, der Natur. Die sittlichen Regeln waren in verschiedenen Gegenden und Sekten verschieden und die Natur und Vernunft konnte nicht wohl die Mängel und Irrthümer derselben heilen. Der Maasstab von Recht und Unrecht, welchen die Nothwendigkeit eingeführt, die bürgerlichen Gesetze vorgeschrieben oder die Philosophie empfohlen hatte, stand auf seinem eigenen Grunde: er galt als Band der Gesellschaft, als die Schiklichkeit des bürgerlichen Lebens, als löbliche Handlungsweise. Aber wo war die Verpflichtung dazu ganz anerkannt, wo wurde dieser Maasstab als Vorschrift eines Gesetzes und zwar des höchsten Gesetzes, des Naturgesetzes aufgenommen? Das war nicht möglich ohne eine klare Erkenntniss und Anerkennung des Gesetzgebers und der grossen Belohnungen und Strafen für die Gehorchenden oder Ungehorsamen. Die Religion der Heiden bekümmerte sich wenig um Sittlichkeit; die Priester, welche Orakel des Himmels aussprachen, redeten wenig von Tugend und sittlichem Leben; die Philosophen andrerseits, welche nicht im Namen der Götter, sondern der Vernunft redeten, erwähnten die Gottheit nicht viel in ihrer Ethik. Es fehlte also der Religion der Heiden an sittlicher Wahrheit und ihrer sittlichen Erkenntniss an der verpflichtenden Auktorität, d. h. an der Beziehung auf Gott als Gesetzgeber.[2] Das Ceremonial- und Judicialgesetz des Moses

[1] a. a. O. S. 4. ff. vergl. S. 98.
[2] a. a. S. 141. 144.

ist zwar eine positive Institution Gottes, allein es ist demungeachtet von beschränkter und temporärer Verpflichtung, das mosaische Moralgesetz dagegen, da es der ewigen Regel des Rechten angemessen ist, ist ewig verpflichtend und bleibt desshalb auch unter dem Evangelium stets in Kraft.[1]

Keiner hat das Gesetz der Werke erfüllt, d. h. dasjenige, welches vollkommenen Gehorsam fordert, ohne etwas zu erlassen; ohne schlechthin vollkommne Erfüllung dieses Gesetzes kann Niemand gerecht seyn oder gerechtfertigt werden. Durch das Gesetz des Glaubens wird der Glaube dazu bestimmt, den Mangel des vollen Gehorsams zu ersetzen, so dass die Glaubenden zu Leben und Unsterblichkeit gelangen, wie wenn sie gerecht wären. Das Gesetz der Werke wird jedoch dadurch nicht aufgehoben, sondern es ist als nothwendige Bedingung des Gesetzes des Glaubens vorausgesetzt. Denn wo kein Gesetz ist, da ist keine Sünde und Alle sind, mit oder ohne Glauben, gleich gerecht.[2]

Was sollen wir nach dem Gesetz des Glaubens glauben? Nichts anderes, als dass Jesus von Nazareth der Messias ist; dieser Glaube an Jesus als den Messias wird den Christen als Gerechtigkeit, d. h. als vollkommne Erfüllung des Gesetzes angerechnet. Den Beweis, dass jener einfache Satz: Jesus = Christus, der einzige wesentliche Artikel des christlichen Glaubens, die Quintessenz des ganzen Evangeliums, der Inhalt des rechtfertigenden und seligmachenden Glaubens sey, wird (denn diess ist die Hauptaufgabe, welche sich Locke bei dieser Schrift gestellt hat) mit grosser Ausführlichkeit (S. 17—111) und so geführt, dass zugleich die ganze Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu pragmatisch behandelt wird. Es wird der Stufengang aufgezeigt, in welchem jene Wahrheit allmählig geoffenbart wurde, durch den Täufer, durch den Erlöser selbst, endlich durch die Apostel und Evangelisten. Die apostolische Predigt von der Auferstehung Jesu war identisch mit jener Wahrheit; denn wer da glaubte, dass Jesus der Messias sey, musste glauben, dass Jesus von den Todten auferstanden sey, und wer an seine Auferstehung glaubte, konnte nicht zweifeln, dass er der Messias sey.[3]

[1] a. a. O. S. 13. vergl. 15.

[2] a. a. O. S. 12 — 14.

[3] a. a. O. S. 20. vergl. 82.

Eine mit dem Glauben schon gesetzte und ihm vorausgehende Gesinnung ist die Busse, d. h. das Bereuen der begangenen Sünden und das Bestreben, das Möglichste zu thun, um alle Handlungen nach dem Gesetz Gottes einzurichten. Diese zwei, Glaube und Busse oder der Eintritt in das Reich des Messias und Gehorsam gegen die Gesetze des Messiasreichs sind die unerlässliche Bedingung des neuen Bundes. Dieses Gesetz des Messiasreichs besteht theils in dem durch Christus bestätigten und von verdorbenen Traditionen gereinigten Sittengesetz (des Mosaismus, identisch mit dem Vernunftgesetz), theils in neuen Geboten, die Christus gegeben hat, nebst dem Beweggrund unaussprechlicher Belohnungen und Strafen in einer andern Welt.[1]

Was die Welt dem Erlöser verdankt, ist die kräftige Ertheilung der Erkenntniss des einen unsichtbaren wahren Gottes und die klare Erkenntniss der Pflicht, sodann eine Reform des veräusserlichten Kultus zur Anbetung im Geist und in der Wahrheit; die bestimmte Aussicht auf Unsterblichkeit und Vergeltung, sowie die Verheissung der Hilfe des Geistes Gottes zur Tugend und Uebung der wahren Religion.[2]

Vor der Zeit des Erlösers war die Lehre von einem künftigen Zustand zwar nicht schlechthin verborgen, doch nicht klar bekannt in der Welt; es war eine unvollkommne Ansicht der Vernunft oder vielleicht der zerfallene Rest einer alten Ueberlieferung, welche eher auf der Oberfläche der Einbildung zu schweben, als tief in die Herzen sich zu senken schien. Aber Christus hat Leben und Unsterblichkeit ans Licht gebracht und während bisher die Tugend dem Hauptzweck des Menschen der Glückseligkeit entgegen zu seyn schien, wurde jetzt in die Wagschaale der Tugend die überschwingliche und ewige Herrlichkeit gelegt; dadurch ist ihr ein Interesse zugekommen, die Tugend ist jetzt offenbar der bereicherndste Erwerb und bei weitem der beste Handel. Dass sie die Vollkommenheit unserer Natur, in sich selbst ihr Lohn ist, unsern Namen künftigen Geschlechtern empfiehlt, ist jetzt nicht mehr alles, was von ihr gesagt werden kann; die Aussicht auf Himmel und Hölle gibt der Tugend Reize und Aufforderungen, welche die Vernunft, das Interesse und die Sorge für uns selbst nur vorziehen kann.

[1] a. a. O. S. 105. 111. 122, vergl. 115. 14.

[2] a. a. O. S. 137. ff. 147 ff.

Auf diesem Grunde und nur auf diesem steht die Sittlichkeit fest, das macht sie zu etwas mehr als einem Namen, zu einem substanziellen Gut, das unseres Strebens werth ist.[1]

In welches Verhältniss setzt damit Locke diese Offenbarung zu dem Rationellen und Natürlichen? Das Wesentliche liegt darin, dass das, was den eigenthümlichen Kern des Christenthums ausmachen soll, zwar dem Inhalt nach nicht schlechthin über das durch die sich selbst überlassene Vernunft Entdeckbare hinausgeht, aber in der Form seiner positiven Einführung auf übernatürlicher Offenbarung beruht; oder: die christliche Wahrheit, wie sie vorliegt, ist zwar nicht rationell erzeugt, aber wir können uns rationell von ihr überzeugen.

«Es scheint für die sich selbst überlassene Vernunft eine zu schwere Aufgabe zu seyn, die Sittlichkeit in allen ihren Theilen mit klarem und überzeugendem Licht auf ihren wahren Grund zu bauen und es ist zum mindesten ein kürzerer und sichererer Weg für die Vorstellungen der Menge, dass Einer, der offenbar von Gott gesandt ist und mit sichtbarer Auktorität von ihm kommt, als König und Gesetzgeber ihnen ihre Pflichten sagt und von ihnen Gehorsam fordert, als wenn die Sache den langen und manchmal verwickelten Deduktionen der Vernunft überlassen wird. Wenn die christlichen Philosophen das System der heidnischen weit übertroffen haben, so müssen wir doch bemerken, dass sie die erste Kenntniss der Wahrheiten, welche sie hinzugefügt haben, der Offenbarung zu verdanken hatten, wiewohl diese Wahrheiten, sobald man sie hört und erwägt, als der Vernunft angemessen und unbestreitbar sich erweisen. Kann doch Jeder eine grosse Menge von Wahrheiten bemerken, die er ursprünglich von Anderen erhält und denen er als der Vernunft entsprechend sogleich beistimmt, die er aber selbst mit Mühe gefunden haben würde, und die zu entdecken vielleicht über seine Kräfte gegangen wäre. Die ursprüngliche Wahrheit wird aus der Mine nicht so leicht zu Tage gefördert, als wir uns oft vorstellen, wir, denen sie schon gegraben und geformt in die Hände geliefert wird. Es ist keine Herabsetzung der Offenbarung, wenn man sagt, dass

[1] a. a. O. S. 148 — 151. *Interest is come about to her, and virtue now is visibly the most enriching purchase, and by much the best bargain.* Aeusserungen wie diese konnten nicht anders, als zur Opposition reizen; ein Schüler Locke's, Shaftesbury, übernahm diese Opposition.

die Vernunft den Wahrheiten, welche die Offenbarung entdeckt hat, auch beistimme, aber es ist ein Irrthum von uns, wenn wir, weil die Vernunft sie uns bestätigt, glauben, dass wir die erste gewisse Erkenntniss und zwar mit der evidenten Klarheit in der wir sie jetzt besitzen, von der Vernunft gehabt haben.[1]

Ausser diesem ersten Vorzug, den die übernatürliche Offenbarung hat, dass sie nämlich Wahrheiten mittheilt, auf deren vollkommne Erkenntniss die Vernunft für sich selbst erst mit Mühe oder vielleicht gar nicht gekommen seyn würde, hat sie den zweiten, dass sie, was sonst nur in methodischer und doktrineller Weise, in wissenschaftlicher Form erzeugt würde, in populärer Gestalt mittheilt.

«Der grössere Theil der Menschen ermangelt der Musse und Fassungskraft für Beweisführungen. Die meisten können nicht wissen, desshalb müssen sie glauben. Und ich frage, ob einer, der vom Himmel kommt in der Kraft Gottes, mit dem vollen und klaren Zeugniss und Beweis durch Wunder und der klare und direkte Regeln der Sittlichkeit und des Gehorsams gibt, nicht mehr Hoffnung hat, die Masse zu erleuchten, sie über ihre Pflichten ins Klare zu setzen und sie dahin zu bringen, dass sie dieselben erfüllt, als dadurch dass er mit ihr aus allgemeinen Begriffen und Grundsätzen der menschlichen Vernunft schliesst.[2]

Aus diesem Prinzip, dass die Offenbarung und namentlich das geschriebene Wort Gottes für die seligmachende Unterweisung der grossen Masse bestimmt sey, ergibt sich für die Auslegung der Schrift das Gesetz, dass sie in der Regel und bei den nothwendigen Punkten in dem einfachen direkten Sinn der Worte zu verstehen ist, ohne den künstlichen, gelehrten und gezwungenen Sinn, wie er durch die theologischen Systeme ihnen beigelegt wird. Sodann wird zunächst in Beziehung auf die apostolischen Briefe vornämlich darauf gedrungen, dass man des Hauptzwecks, auf den ein Brief ausgehe, und des Zusammenhangs der Theile unter einander, sowie des Ganzen mit anderen Theilen der Schrift sich bewusst zu werden suche, so werde man sie besser verstehen, als wenn man sie behandle,

[1] a. a O. S. 139. f. Vergl. 144. f. *Finding we can prove, what at first we learn from others; we are forward to conclude it an obvious truth, which if we had sought, we could not have missed.*

[2] a. a. O. S. 146.

als beständen sie aus lauter von einander unabhängigen Aphorismen.[1] Es gibt viele Wahrheiten in der Bibel, von denen ein guter Christ möglicher Weise schlechthin nichts weiss, und die er folglich nicht glaubt, während vielleicht Einige grosses Gewicht darauf legen, und sie Fundamentalartikel nennen, weil sie die unterscheidenden Punkte ihrer Kirchengemeinschaft sind. Allein Fundamentalwahrheiten sind nur diejenigen, welche der Erlöser und seine Apostel von denjenigen forderten, die sie zum Glauben bekehrten; in Beziehung auf alle übrigen göttlichen Wahrheiten wird nur verlangt, dass man bereit sey, alle Wahrheiten, die von Gott kommen, anzunehmen.[2]

Diese Weite, die Locke lässt, bezeichnet ihn als einen Latitudinarier, als einen Mann, der *evangelical* oder *low-church*. Er versichert, mit manchen Lehrern der Dissenters gesprochen zu haben, die selbst bekannten, die Differenz zwischen den Conformisten und ihnen nicht zu verstehen, und doch lege man so grosses Gewicht auf diese Punkte und halte sie für so fundamental in der Religion, dass man die religiöse Gemeinschaft ihretwegen aufhebe. «Das Evangelium ist nicht für die Gelehrten, ist nicht voll Spekulationen und Spitzfindigkeiten, voll dunkler Ausdrücke und abstrakter Begriffe, sondern es ist ein Evangelium für die Armen, einfach und fasslich; so war es in den Predigten Christi und der Apostel.»

Locke schrieb diese Abhandlung im Sinne Wilhelms III., für die Comprehension; freilich warf man ihm Atheismus, Socinianismus u. s. f. vor, und noch heut zu Tage wird ihm derselbe Vorwurf gemacht.[3]

Die praktische Anwendung dieser religiösen Grundsätze macht Locke in seinen Briefen über Toleranz. Es sind vier Briefe, deren erster in Holland, während Locke sich vor den Nachforschungen Jakobs II. verborgen halten musste, im Jahr 1685 geschrieben wurde, und 1689 zu Gouda zuerst lateinisch herauskam. Auf die Gegenschrift eines Oxforder Theologen (Jonas Proast) antwortete Locke in einem *second letter for toleration (1690)*; auf eine Replik erschien sein *third letter (1692)*; endlich als nach 12 Jahren derselbe Gegner wieder

[1] a. a. O. S. 5. 152. vergl. die Vorr. zu den exegetischen Schriften über einige Paulinische Briefe im 7ten Bd.

[2] *Reasonableness etc.* S. 152. 156. ff.

[3] Vergl. Tholuck litterar. Anzeiger 1831. Nr. 39. S. 310, aus einer Recension im *Quarterly Review*.

auftrat, begann Locke einen vierten Brief, in welchem er durch den Tod unterbrochen wurde.[1]

Der Grundgedanke ist: Duldung gegen jede religiöse Ansicht und Gemeinschaft und zwar unbeschränkte und gleichmässige Duldung ist Recht, Pflicht und Bedürfniss.[2]

Es sollen dem Einen dieselben Rechte gewährt werden wie dem Andern: Versammlung, Feste, öffentlicher Gottesdienst sollen allen religiösen Bekenntnissen, den Presbyterianern, Independenten, Anabaptisten, Arminianern, Quäkern und Andern mit gleicher Freiheit gestattet werden; ja selbst Heiden, Muhamedaner, Juden sollten von den Rechten der Staatsbürger ihrer Religion wegen nicht ausgeschlossen werden.[3]

Duldung ist das Hauptunterscheidungszeichen der wahren Kirche; denn der Zweck der christlichen Religion besteht darin, das Leben des Menschen nach den Gesetzen der Tugend und Frömmigkeit zu regeln; Niemand kann Christ seyn ohne Bruderliebe, fanatische Verfolgung aber geht nicht von Liebe aus und kann oft neben argen Lastern bestehen, daher sie dem Seelenheil gefährlicher ist, als gewissenhafte Abweichung von gewissen kirchlichen Entscheidungen bei unbescholtenem Leben. Wer gegen Meinungen unduldsam, gegen Laster duldsam ist, der trachtet nach einem andern Reich, als dem Reich Gottes. Christus hat seine Krieger nur mit dem Evangelium des Friedens nicht mit dem Schwert ausgerüstet, wiewohl er im Stand gewesen wäre, mittelst himmlischer Legionen mehr Gewalt auszuüben, als irgend ein Sohn der Kirche, sey er auch noch so mächtig, mit allen seinen Dragonern.[4]

Ferner ist die Kirche ein freiwilliger Verein zum Behuf der öffentlichen Verehrung Gottes nach der Weise, die man für Gott gefällig und seligmachend hält; sie ist ein freier Verein:

[1] Diese Briefe füllen den fünften Band der Gesammtausgabe von 1824. Der erste hat den Titel: *Epistola de Tolerantia; ad clarissimum virum T. A. R. P. T. O. L. A. [Theologiae apud Remonstrantes professorem, tyrannidis osorem Limburgium Amstelodamensem] scripta a P. A. P. O. J. L. A. [Pacis Amico Persecutionis Osore Joanne Lockio Anglo.]* In's Englische übersetzt von Popple, Lond. 1689; sogleich auch in's Holländische und Französische übersetzt.

[2] *Absolute Liberty, just and true Liberty, equal and impartial Liberty, is the thing that we stand in need of* in der Vorrede.

[3] a. a. O. p. 52.

[4] p. 9. Anspielung auf *Louis XIV*, der 1684 im Jahr vor der Abfassung dieses Briefes die Dragonaden begonnen hatte.

denn Niemand wird als Mitglied einer Kirche geboren; er muss sich erst freiwillig an einen religiösen Verein anschliessen und nur die Erwartung des ewigen Lebens ist das Band, wodurch man sich an einen solchen Verein knüpfen und darin festhalten lässt. Alles in der Kirche bezieht sich auf öffentliche Gottesverehrung und vermittelst derselben auf Erwerbung des ewigen Lebens; was sich auf den Besitz bürgerlicher und weltlicher Güter bezieht, damit soll und kann sich die Kirche nicht befassen. Die Mittel der Kirche Gehorsam zu verschaffen, sind nur sittliche: Ermahnung, Erinnerung, Rath; die Anwendung von Gewalt steht der Kirche nicht zu. Indessen geht die Pflicht der Duldung nicht so weit, dass eine kirchliche Gemeinschaft verbunden wäre, Jemand in ihrer Mitte zu behalten, der ihre Gesetze hartnäckig verletzt, vielmehr dürfen Hartnäckige ausgeschlossen werden, nur darf die Excommunication keine bürgerlichen Nachtheile nach sich ziehen; wir haben kein Recht, Jemand in Dingen dieses Lebens zu strafen, weil wir glauben, dass er in einem künftigen werde unselig seyn. Ebensowenig hat eine Partikularkirche Gerichtsbarkeit über eine andere; jede hat als freie Gesellschaft nur über diejenigen Gewalt, die sich ihr anschliessen. Und ein Recht, das die ganze Kirche nicht hat, kann auch kein Beamter derselben, kein Kleriker haben, bürgerlicher Güter oder der Freiheit darf er Niemand berauben, er soll vielmehr zur Liebe und Duldung gegen Irrende sowohl als gegen Rechtgläubige ermahnen..

Bisher wurde vom Begriff der Kirche ausgegangen, nun wird aber der Begriff des Staats zu Grunde gelegt, und aus ihm die Pflicht der Duldung abgeleitet.

Der Staat ist ein Verein ausschliesslich für bürgerliche Interessen, d. h. für Leben, Freiheit, leibliches Wohl und Besitz äusserer Dinge. Nur auf diese Dinge erstreckt sich die Gerichtsbarkeit der Obrigkeit, zur Sorge für die Seelen hat sie keine Vollmacht, weder von Gott, noch von dem Volk. Gott hat nie einem Menschen so viel Auktorität ertheilt, dass er einen andern zu seiner Religion zwingen dürfte; denn die Religion ist Sache der innern Ueberzeugung (ohne dieselbe wäre sie eine Heuchelei), Ueberzeugung aber ist etwas Freies und kann nicht erzwungen werden. Und gesetzt auch, es wäre möglich, durch Strafgewalt die Gemüther zu überweisen, so würde es doch zum Heil der Seelen nichts helfen; denn bei der Verschiedenheit der religiösen Meinungen, worin die

weltlichen Fürsten eben so sehr getheilt sind, als in ihren zeitlichen Interessen, würde, da es nur eine Wahrheit gibt, nur ein Land im Recht seyn, und die ganze übrige Welt müsste ihren Fürsten auf dem Weg des Verderbens folgen. Aus dem Wesen des Staats als eines Vereins, der rein zeitliche und sinnliche Interessen bezweckt und gewaltsame Mittel anwendet, ergibt sich die Pflicht desselben, die verschiedenen religiösen Gesellschaften zu dulden.

1) Den Kultus betreffend, so darf die Obrigkeit keine Ceremonien einführen und befehlen, sie darf selbst gleichgültige Handlungen nicht zu Gebräuchen machen; denn religiös sind solche Handlungen nur, sofern sie von Gott angeordnet sind; ebenso wenig darf der Staat gewisse religiöse Ceremonien verbieten, es sey denn, dass sie ohnediess ungesetzlich sind und dem Gemeinwesen Eintrag thun; selbst der Götzendienst darf durch den Staat nicht bestraft werden, wenn er auch eine Sünde ist. [1]

2) Lehren und Religionsartikel sind theils praktischer, theils spekulativer Art. Spekulative Meinungen und Glaubensartikel kann der Staat weder befehlen noch verbieten, weil etwas zu glauben und nicht zu glauben, nicht von unserem Willen abhängt; und wollte man nur das Bekenntniss fordern, so könnte man es höchstens dazu bringen, dass die Menschen um ihres Seelenheils willen gegen Gott und Menschen lügen und heucheln. Sodann darf der Staat das Bekenntniss spekulativer Meinungen nicht verbieten, weil sie zu den bürgerlichen Rechten der Unterthanen in gar keiner Beziehung stehen. Wenn z. B. ein Katholik das für den wirklichen Leib Christi hält, was andere Leute Brod nennen, so thut er seinem Nachbar dadurch kein Unrecht, und wenn ein Jude das N. T. nicht als Gottes Wort anerkennt, so ändert er dadurch in den bürgerlichen Rechten der Menschen nichts.

Anders verhält es sich mit den praktischen Meinungen, weil sittliche Handlungen zur Gerichtsbarkeit des äusseren sowohl als des inneren Gerichtshofs, der Obrigkeit sowohl wie des Gewissens, gehören. Ueber praktische Meinungen hat die Obrigkeit und Gesetzgebung insofern zu wachen, als sie für die Sicherheit und das äussere Wohl der Gesellschaft zu sorgen hat. Die Obrigkeit darf keine Meinung dulden, welche den

[1] a. a. O. S. 36 ff.

zur Erhaltung der bürgerlichen Gesellschaft nothwendigen Regeln zuwider lauft, z. B. die Meinung, dass man Häretikern sein Wort zu halten nicht verpflichtet sey, oder dass excommunicirte Könige ihre Kronen und Reiche verwirkt haben. Ferner hat eine solche Kirche kein Recht darauf, von der Obrigkeit geduldet zu werden, deren Mitglieder alle eben damit, dass sie in dieselbe eintreten, sich unter den Schutz und in den Dienst eines andern Fürsten begeben. Denn da würde die Obrigkeit eine fremde Gerichtsbarkeit in ihrem eigenen Land sich festsetzen lassen und zugeben, dass ihre eigenen Leute gleichsam als Soldaten gegen sie angeworben würden.[1]

Diese ganze Deduktion der Toleranz beruht auf der scharfen Trennung zwischen Kirche und Staat: der Staat hat nur mit dem leiblichen Wohl, dem zeitlichen Leben zu thun; desshalb darf er sich nicht mit dem religiösen zwangsweise befassen; die Kirche hat nur mit dem Seelenheil zu thun, desshalb darf sie denen, welche zu ihr halten, keine leiblichen Güter entziehen. Die Kirche ist etwas vom Staat absolut Getrenntes, die Grenzen zwischen beiden sind unbeweglich festgestellt. Derjenige mengt das Entfernteste und Entgegengesetzteste, Himmel und Erde zusammen, welcher diese Gesellschaften vermischt, die nach Ursprung, Geschäft, Zweck, kurz in jedem Punkt vollkommen von einander verschieden sind.[2] Gegenwärtig unter dem Evangelium gibt es schlechthin nichts von der Art, wie ein christliches Gemeinwesen. Es gibt freilich viele Städte und Königreiche, welche den christlichen Glauben angenommen haben, aber sie haben ihre alten Regierungsformen beibehalten, in welche das Gesetz Christi ganz und gar nicht eingegriffen hat Christus hat die Menschen nur gelehrt, wie sie durch Glauben und gute Werke das ewige Leben erlangen mögen, aber er hat keinen Staat gegründet.[3]

[1] a. a. O. 46.

[2] a. a. O. S. 21. *The church — is a thing absolutely separate and distinct from the commonwealth; these societies, which are — perfectly distinct and infinitely different from each other* S. 21. —

[3] a. a. O. S. 38. Hier geht Locke von Hobbes am weitesten ab: während bei Hobbes Staat und Kirche schlechthin zusammenfallen, die Kirche identisch ist mit dem christlichen Staat („*a christian commonwealth*“ Hobbes), fallen bei Locke Kirche und Staat schlechthin auseinander und „christlicher Staat“ ist nach ihm gar kein realer Begriff.

So viel über das Recht des Einzelnen auf Religionsduldung und über die Verpflichtung des Staats sowohl als der Kirche zur Toleranz. Locke beweist aber ausserdem auch die Wohlthätigkeit und Ungefährlichkeit der Toleranz: man hat das Vorurtheil, die religiösen Versammlungen, Conventikel seyen die Pflanzschulen von Parteiung und Aufruhr; das sind sie nur, so lang sie gedrückt sind. Sobald das Gesetz der Toleranz so festgestellt ist, dass alle Kirchen ihrer eigenen Freiheit Duldung zur Grundlage geben und Gewissensfreiheit als ein natürliches Recht, das den Dissenters eben so gut zukommt, als ihnen selbst, anerkennen müssen: so hören alle jene Besorgnisse und Gefahren auf. Nur die Verweigerung der Duldung für die, welche verschiedener Meinung sind, ist es, welche alle den Lärm und die Kriege, die hinsichtlich der Religion in der christlichen Welt entstanden sind, hervorgebracht hat.[1]

Man wird gestehen, es ist eine mit Geist ausgeführte, philosophisch freie, entschieden und kräftig durchgreifende Empfehlung der Toleranz. Es sind hier Grundsätze ausgesprochen, die ihren Gang durch die Welt genommen haben.

Was Locke hier zwar in allgemeiner Haltung aber zunächst mit Rücksicht auf sein Vaterland ausführt[2] im Verhältniss zu festgewurzelten, zum Theil ganz entgegengesetzten Ansichten, Neigungen und Institutionen, das stellte er auf einem freien offenen Boden, wo zu gesellschaftlicher Ordnung der erste Grund gelegt und alles gleichsam aus freier Hand erst frisch gestaltet werden konnte, in demselben Geiste auf.

Im Jahr 1660 hatte Karl II. an acht Lords, unter denen auch Lord Ashley, Locke's Gönner, war, die nordamerikanische Provinz Carolina als Eigenthum verliehen. Sie gaben Locke den Auftrag, den Plan einer Konstitution für diese Provinz zu entwerfen. Er that es und die *Fundamental Constitution of Carolina,* in hundert und zwanzig Artikeln, wurde von den Lords im Jahr 1669 bestätigt. Ueber die Religion finden sich folgende Bestimmungen: es soll Niemand erlaubt seyn, freier Bürger in Carolina zu seyn oder Landgut und Wohnung daselbst zu haben, der nicht das Daseyn Gottes und dass er öffentlich

[1] a. a. O. S. 47 f. 53.

[2] Er verwirft die *declarations of indulgence,* die *acts of comprehension,* die bis dahin in England projektirt oder wirklich versucht worden waren, ausdrücklich als blose Palliativmittel.

und feierlich verehrt werden solle, anerkennt. Sobald sieben oder mehr Personen in einer Religion übereinstimmen, so sollen sie eine Kirche oder eine Confession (*profession*) konstituiren, der sie einen unterscheidenden Namen geben sollen. Die Bedingungen der Zulassung und Gemeinschaft mit einer Kirche sollen in ein Buch eingetragen und von allen Mitgliedern dieser Kirche unterschrieben werden. Unter den Bedingungen der Aufnahme in jede Kirche oder Confession müssen folgende drei seyn, ohne welche kein Verein als Kirche oder Confession betrachtet werden darf:

1. dass ein Gott ist;
2. dass Gott öffentlich verehrt werden soll;
3. dass es gesetzlich und Pflicht jedes Menschen ist, der Wahrheit Zeugniss zu geben, wenn er von den Regierenden dazu aufgefordert wird (irgend eine Art von Eid).

Aller Genuss bürgerlicher Rechte ist dadurch bedingt, dass man Mitglied irgend einer Kirche ist. Keine Person von irgend einer Kirche soll irgend eine religiöse Versammlung stören oder beunruhigen oder von einer Religion und irgend einer Confession herabsetzend reden; Keiner soll den Andern wegen seiner spekulativen Meinungen in der Religion oder wegen seiner Art der Gottesverehrung beunruhigen, belästigen oder verfolgen.[1]

Diese Grundgesetze gehen aus derselben Richtung hervor, die Locke zwanzig Jahre später in seinem Brief über Toleranz entwickelt hat; und diese Richtung ist um so beachtenswerther, da sie zu der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, die noch heute das Charakteristische der nordamerikanischen Freistaaten ist, den ersten organischen Keim bildet. Die erklärte völlige Religionslosigkeit des Staats, während doch das Volk und das ganze Leben von Religion tief durchdrungen ist, die völlige Scheidung der Kirche vom Staat, welche, nach der Ueberzeugung der Amerikaner selbst, gerade die Bedingung der gänzlichen Durchdringung des Lebens mit der Religion ist, die Gleichgiltigkeit der Regierung gegen alle Unterschiede der Glaubensparteien ist eine getreue Verwirklichung der Gedanken Lockes.[2]

[1] Es gehören hieher von den *Fundamental Constitutions* mehre Artikel von 95 — 109, nur widerspricht der 96, den einer der Lords gegen Lockes Willen durchsetzte, den übrigen völlig. S. Gesammtausgabe 9. B. S. 193 ff.

[2] Vergleiche Julius, Nordamerikas sittliche Zustände, I, 1839. S. 147. ff.

Wie dieser oft höchst ungerechter Weise geringgeschätzte Philosoph in der zuletzt genannten Hinsicht einen zukunftsvollen Entwiklungspunkt darstellt, so ist er für die religiöse Ansicht, für das Verhältniss von Philosophie und Religion gleichsam ein Knotenpunkt, in welchem verschiedene Richtungen sich verschlingen, die von ihm an auseinandergehen, sich vollständig und reichhaltig entfalten. Die Verschiedenheit der Ansichten und Urtheile über Lockes Verhältniss zum Deismus, indem die Einen ihn auf die Seite der Deisten verweisen, die Andern ihn der entgegengesetzten vindiziren wollen, lassen sich blos dann begreifen, wenn wir anerkennen, dass sowohl ein Element der Kritik und der rationellen Freiheit, als eine supranaturalistische Anschauungsweise in ihm sich findet. Die Entwicklung nach ihm ist durch diese Verbindung jener differenten Elemente in seinem Geist wesentlich bedingt, indem diese Elemente in mannigfaltigen Verhältnissen der Anziehung und Abstossung nachher sich entwickelten und neu gestalteten. So tritt das Locke'sche System theils durch die Fortentwicklung des in ihm Gegebenen, theils durch die gegen dasselbe sich richtende Opposition als neue Kraft zu den schon vor ihm vorhandenen bewegenden Kräften des Zeitgeistes hinzu. Gleich bei dem nächsten Glied in der Kette der Deisten haben wir Gelegenheit, den Einfluss Locke's zu beobachten.

Drittes Kapitel.

John Toland.

Ein Jahr nach Locke's «Vernunftmässigkeit des Christenthums,» sechs Jahre nach dessen Versuch über den menschlichen Verstand, erschien zu London eine kleine anonyme Schrift mit dem Titel: «das Christenthum nicht geheimnissvoll,» welche man als ein Erzeugniss der Locke'schen Schule erkennen wollte; diese Schrift verursachte sogleich eine heftige Bewegung und wurde nicht blos in Schriften, sondern auch in einem Parlament und später in der Convocation bekämpft. Man erfuhr nach einiger Zeit, dass der Verfasser ein junger Gelehrter aus Irland, JOHN TOLAND sey.

Er war im Jahr 1670 oder 1671 geboren, wenigstens berief er sich später zur Entschuldigung etwaiger Irrthümer in ebengenannter Schrift darauf, dass er sie in der Jugend, in seinem 25. Jahre geschrieben habe,[1] woraus sich eins jener Jahre als sein Geburtsjahr ergiebt. Dass Irland sein Vaterland war, ist ausgemacht, nähere Bestimmungen aber lassen sich nicht geben und es ist ein unsicherer Schluss nach seiner eigenen Angabe, dass er von Rhedkastle die Universität Glasgow bezogen habe,[2] wenn öfters Rhedkastle in Nordirland als sein Geburtsort genannt wird. Er war der Sohn katholischer Eltern. Denn er selbst erzählt, dass seine Verwandten Papisten gewesen seyen und dass er von der Wiege an katholisch oder wie er sich ausdrückt, «in dem krassesten Aberglauben und Götzendienst» erzogen worden sey.[3] Die Angabe, dass er der Sohn eines irischen Priesters gewesen sey, beruht blos auf den Aussagen seiner Gegner und scheint zu dem übrigen Schimpf zu gehören,

[1] *Vindicius Liberius*, S. 23.

[2] *An Apology for Mr. Toland,* S. 13.

[3] *Christianity not mysterious,* Vorr. S. VIII. vergl. *Apology* S. 15.

den man ihm anzuhängen suchte. Schon in seinem 15. Jahre erschienen ihm bei der Lektüre der Klassiker gewisse Stellen so merkwürdig, dass er sie auswendig lernte, Stellen wie z. B. Liv. I, 19, wo die römische Religion als von Numa zu politischen Zwecken eingeführt, bezeichnet wird.[1] Im 16. Jahr entsagte er dem Katholicismus und wurde ein Eiferer gegen denselben, so dass als er Rhedkastle im Jahr 1687 verliess, um die schottische Universität Glasgow zu besuchen, in den Empfehlungsschreiben, welche ihm die Obrigkeit von Rhedkastle mitgab, seine Anhänglichkeit an die protestantische Religion besonders hervorgehoben wurde.[2] Er war durch eigenes Nachdenken zu seiner jetzigen Ueberzeugung gelangt und hatte sich somit schon früh an das Forschen und Prüfen gewöhnt. Er hatte es nicht gelernt, «seinen Verstand so wenig als seine Sinne irgend einem Menschen oder einer Gesellschaft zu unterwerfen.»[3]

Von Glasgow aus begab er sich später nach Edinburg, wo er am Tag vor der Schlacht am Boynefluss (30. Jun. 1690) zum *Master of Arts* promovirt wurde. Nun gieng er nach England, wo er sich einige Zeit aufhielt, bis er die holländische Universität Leiden bezog, um dort weiter zu studiren;[4] er that diess unter der Leitung des damals gefeierten Friedrich Spanheim, durch dessen Aufforderungen er sich namentlich bewegen liess die Kirchenväter und die Schrift in der Ursprache fleissig zu studiren.[5] Nach England zurückgekehrt rühmte er sich des vertrauten Umgangs mit Philipp Limborch und Johannes Clericus, der ihm in Holland zu Theil geworden sey; beide erfuhren diess wieder und thaten ihren Freunden in England zu wissen, dass sich die Sache nicht so verhalte, indem Leclerc ihn nur einigemal gesprochen, Limborch ihn gar nie gesehen habe. Die Gegner, deren Toland bald viele hatte, rückten ihm diess als Beweis seiner schnöden Eitelkeit wiederholt auf, welche

[1] *Adeisidaemon*, S. 7 ff.

[2] *Apology*, S. 14 f.

[3] *Christianity not mysterious*, Vorr. VIII f.

[4] Schon während seines Aufenthalts in England war Toland von einigen respectabeln Dissentersfamilien unterstützt worden; mit ihrer Hülfe studirte er auch die zwei Jahre in Leiden. Als jedoch später die Dissenters in Irland seine Verfolgung beförderten, sagte er sich von ihnen los, und erklärte sich für einen Latitudinarier.

[5] *Apology*, S. 15.

ja so weit gegangen seyn sollte, dass Toland schon in seinem 14. Jahr im Ernst erklärt habe, er wolle das Haupt einer Sekte werden, ehe er dreissig zählen würde und ehe er 40 Jahre alt sey, wolle er schon eine so grosse Bewegung im Gemeinwesen gemacht haben als Cromwell.[1]

Noch vor seiner Reise nach Holland hatte er ein Schmähgedicht auf die Hierarchie unter dem Titel: «der Stamm Levi» herausgegeben,[2] worin namentlich gleich von vorne herein gesagt wird, dass von allen Plagen, die den Menschen zur Geissel bestimmt worden sind, die schlimmste ein Priester sey. Eine äusserst bittere Antwort erschien ebenfalls in Form eines Gedichts, worin Toland persönlich angegriffen wird und die schmählichsten Geschichtchen über ihn erzählt werden. Aus dieser durch Leidenschaftlichkeit und Feindseligkeit getrübten Quelle sind manche Nachrichten über die Person Tolands geschöpft, die als baare Münze kursiren.

Nachdem er sich unmittelbar auf die Rückkehr aus Holland einige Zeit zu Oxford aufgehalten hatte, gab er 1696 zu London seine Schrift: «das Christenthum ohne Geheimniss» heraus.[3] Sie sollte nach dem ursprünglichen Plan, der aber nicht ausgeführt worden ist, nur der erste Theil eines Ganzen seyn, das in 3 Theilen sich vollenden würde: der erste Theil sollte im Allgemeinen beweisen, dass die Haupteigenschaften der wahren Religion Klarheit und Vernunftmässigkeit seyen und dass diese im Christenthum sich finden; die zweite Abhandlung

[1] a. a. O. S. 10.

[2] *Tribe of Levi 1691.* — Man kennt diese poëtische Flugschrift aus der oben angeführten Gegenschrift: *Rabsakeh vapulans, or an Answer to the Tribe of Levi, in vindication of the clergy, Lond. 1691.* Vergl. Mosheim *de vita, fatis et scriptis — Tolandi commentatio*, vor den *Vindiciae antiquae christianorum disciplinae*, Ausgabe 2., Hamburg 1722, S. 30 ff. Diese Abhandlung Mosheims ist das Beste, was wir über Toland besitzen.

[3] *Christianity not Mysterious: or, a Treatise shewing, that there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, nor above it: and that no Christian Doctrine can be properly call'd a Mystery. By John Toland. Lond. 1702.* — Die erste Ausgabe, Lond. 1696 ist anonym; bei der zweiten, die in demselben Jahr herauskam, und die sich durch beigefügte Vorrede und durch einige popularisirende Aenderungen unterscheidet, nannte sich der Verfasser; die dritte Auflage, nach der wir citiren (1702), unterscheidet sich von der zweiten, mit der sie bis auf die Seitenzahl zusammentrifft, nur durch Beifügung der *Apology for Mr. Toland.*

sollte die angeblichen Geheimnisse des Evangeliums im Besondern vernünftig auslegen;[1] im dritten Theil endlich sollte die Wahrheit der göttlichen Offenbarung gegen Atheisten und alle Feinde der geoffenbarten Religion erwiesen werden. Es ist, wie gesagt, bei unserer Schrift geblieben und diese zerfällt nun selbst in 3 Abschnitte, deren erster von der Vernunft überhaupt handelt, während in den beiden folgenden das Verhältniss des Evangeliums zur Vernunft bestimmt wird; im zweiten Abschnitt wird nämlich bewiesen, dass die Lehren des Evangeliums nicht gegen die Vernunft seyen und im dritten, dass nichts Uebervernünftiges im Evangelium sey.

Wir müssen wohl unterscheiden zwischen dem Gehalt der Religionsanschauung unseres Schriftstellers und zwischen dem formellen Princip, von dem er ausgeht. In ersterer Hinsicht denkt er, wie wir sehen werden, supranaturalistisch, in letzterer verfährt er rationalistisch.

Um nichts, sagt er, macht man gegenwärtig grösseren Lärm, als um das, was man am wenigsten zu verstehen allgemein bekennt, um die Geheimnisse der christlichen Religion. Die Theologen sagen uns, wir müssen anbeten, was wir nicht begreifen, und doch wollen sie ihre zweifelhafte Auslegung den übrigen Menschen aufdringen, wobei das Schlimmste das ist: sie stimmen so wenig mit einander überein, dass man ein Ketzer ist für den einen, wenn man orthodox ist nach dem andern. Als Norm für die Auffassung der Geheimnisse stellen die einen auf die alten Väter; allein diese harmoniren unter einander selbst nicht und überdiess ist es ihnen selbst nie eingefallen, eine Auktorität werden zu wollen. Andere fordern, dass man sich nach gewissen Lehrern richten solle, die für orthodox erklärt sind; allein diese waren von der gleichen Natur wie sie selbst und haben kein Vorrecht über uns. Andere geben die entscheidende Stimme bei Auflösung der Geheimnisse einem allgemeinen Concil oder einem Haupt der Kirche. Besser, wenn man sagt, die Entscheidung der Schrift soll uns leiten; allein man lässt dabei oft die Schrift im Sinn irgend einer unächten Philosophie oder eines Kirchenformulars reden. Im Gegensatz gegen alle diese Principien der Auktorität stellt

[1] *Rational Explication of the reputed Mysteries of the Gospel.* S. Vorr. zu *Christ. not. Myst.* S. XXIV, vergl. Schluss S. 172: *to prove the Doctrines of the New Test. perspicuous, possible, and most worthy of God, as well as calculated for the highest Benefits of Man.*

Toland das Prinzip der Vernunft auf: die Vernunft ist «die einzige Grundlage aller Gewissheit«, so zwar, dass alle Wahrheiten, auch der Satz von der Göttlichkeit der Schrift erst auf rationelle Gründe hin angenommen werden können. Da der Beweis für die Göttlichkeit der Schrift von der Vernunft abhängt, wie können wir, wenn dem klaren Licht der letzteren irgendwie widersprochen werden darf, von der Unfehlbarkeit der ersteren überzeugt werden? Sagt man, die Schrift gebe sich selbst Zeugniss, so heisst das den Alkoran oder den Poran (die Puranas) ebenfalls bestätigen. Und es wäre ein merkwürdiger Beweisgrund, wenn man einem Heiden sagen wollte, die Kirche habe es erklärt, da ja eben alle religiösen Gesellschaften ebenso viel für sich selbst sagen, wenn wir ihr Wort gelten lassen. Aber wenn wir an die Göttlichkeit der Schrift glauben, nicht in Folge der blosen Behauptung der Schrift selbst, sondern in Folge eines wirklichen Zeugnisses, bestehend in der Evidenz ihres Inhalts, also auf ihre unzweifelhaften Wirkungen, und nicht auf Worte oder Buchstaben hin, — was heisst das anders, als die Göttlichkeit der Schrift aus der Vernunft beweisen?[1] Was in der Schrift geoffenbart ist, das nehmen wir nicht einzig und allein desswegen an, weil es geoffenbart ist, sondern ausser dem unfehlbaren Zeugniss der Offenbarung müssen wir an ihrem Gegenstand die unbestreitbaren Züge der göttlichen Weisheit und gesunden Vernunft entdecken, welches die einzigen Merkmale sind, an denen wir die Orakel und den Willen Gottes von der trüglichen Ueberlieferung der Menschen unterscheiden können.[2]

Was ist aber das Wesen der rationellen Ueberzeugung, was ist die Vernunft? Toland will methodisch zu Werke gehen und beginnt desshalb (*section I.*) mit einer Erklärung der Begriffe, die er braucht, und zwar zeigt sein Sprachgebrauch und seine Ansicht vom Wissen unverkennbare Abhängigkeit von Locke's System. Der Stoff alles unseres Denkens besteht einzig und allein aus den einfachen Ideen, welche die Seele durch Sensation und Reflexion in sich aufnimmt. Vernunft ist ihm dasjenige Vermögen der Seele, welches die Gewissheit einer zweifelhaften oder dunkeln Sache durch die Vergleichung derselben mit etwas klar Gewusstem entdeckt. So

[1] *Christ. not myst.* S. 32 f.
[2] a. a. O. S. 41 f.

ist die Vernunft wesentlich vermittelte oder demonstrative, diskursive Erkenntniss im Gegensatz gegen intuitive (*discourse, probation*, Gegensatz: *self-evidence, intuition*). Was klaren und bestimmten Ideen, oder unsern gemeinen Begriffen evidenter Weise widerspricht, das ist gegen die Vernunft.[1] Diejenigen täuschen sich selbst und Andere, welche aus dem Grund Beistimmung zu Widersprechendem fordern, weil Gott alles thun könne; ganz gut! wir glauben herzlich gerne, dass Gott alles kann; aber dass ein pures Nichts Gegenstand seiner Macht sey, ist undenkbar und jeder Widerspruch, d. h. jede Unmöglichkeit ist ein reines Nichts.[2]

Allein die Vernunft könnte ja auch krank und verkehrt seyn; folglich dürfen wir uns auf die Entscheidung derselben nicht verlassen und was derselben widerspricht, nicht verwerfen. Toland antwortet auf diesen Einwurf durch Unterscheidung zwischen der Vernunft als Vermögen und zwischen ihrem Gebrauch: die Vernunft als Kraft ist in jedem gesunden Menschen ganz und gesund; der Gebrauch der Vernunft kann allerdings verdorben seyn, jedoch nur durch unsere eigene Schuld, durch Nachgiebigkeit gegen Neigungen, sinnliche Richtungen und dergl. Aber diese zufälligen Unordnungen sind nicht die Vernunft, sondern sie sind der Vernunft entgegengesetzt. Wir können bei ernstem Nachdenken unsere Fehler einsehen und finden, dass das, was wir für höchst unvernünftig hielten uns nur so geschienen hat wegen oberflächlicher Untersuchung, wegen Mangels an den erforderlichen Hilfsmitteln, wegen Ergebenheit an Auktoritäten und an Grundsätze, die wir auf Treue und Glauben angenommen hatten, wegen unregelmässiger Neigungen, selbstsüchtigen Interesses oder Parteihasses.[3]

Also der Ueberzeugungsgrund muss in der Vernunft liegen; wohl zu unterscheiden davon ist das Unterrichtsmittel oder der Weg, auf welchem wir zur Kenntniss von etwas gelangen (*Means of Information*, Gegensatz: *Rule of Persuasion*). Die unfehlbare Regel oder der Grund aller richtigen Ueberzeugung ist die Evidenz. Diese besteht in der genauen Angemessenheit unserer Ideen oder Gedanken zu ihren Gegenständen; Mittel des Unterrichts aber sind Erfahrung, sowohl innere, als äussere,

[1] a. a. O. S. 14. 56 f. 25.

[2] S. 39. f. Vergl. 134 *to speak freely, Contradiction and Mystery are but two emphatical wase of saying „Nothing.“*

[3] a. a. O. §. 57 ff.

und Auktorität, sowohl göttliche als menschliche (*Experience of the Senses, Experience of the Mind, Human and Divine Revelation.*[1])

Wenden wir das Bisherige auf das Christenthum an, so ist die Thesis Toland's diese: die Offenbarung ist nur ein *Mean of Information,* d. h. sie hat nur den Zweck, uns die Kenntniss gewisser Wahrheiten faktisch mitzutheilen; allein der Grund der Ueberzeugung von diesen Wahrheiten muss in ihrem Gehalt selbst liegen; die Offenbarung ist nur der Weg, auf welchem wir zur Kenntniss einer Wahrheit kommen, nicht der Grund, aus welchem wir eine Wahrheit glauben.[2] Aus diesem Grundsatz ergibt sich nun das Hauptresultat der Abhandlung, dass nichts im Evangelium der Vernunft zuwider, nichts in demselben über die Vernunft ist, dass folglich keine christliche Lehre im eigentlichen Sinne ein Geheimniss genannt werden kann (*Christianity not mysterious*).

Den ersten Satz, dass im Christenthum nichts der Vernunft Widersprechendes sich finde (*that the Doctrines of the Gospel are not contrary to Reason*) hatte Toland leicht zu beweisen, indem Niemand mehr ausdrücklich zu sagen wagte, dass Vernunft und Evangelium einander widersprechen; nur so viel behauptete man, Evangelium und Vernunft können einander zu widerstreiten scheinen, und wenn wir sie auch nicht zu vereinigen vermögen, so müssen wir doch an das Evangelium glauben. Aber auch eine scheinbare Vernunftwidrigkeit, d. h. einen scheinbaren Widerspruch gibt Toland nicht zu; er meint, ohne den Vorwand, den dieser Grundsatz abgebe, hätte man nie von Transsubstantiation, Ubiquität und dergl. gehört. Wer kein Bedenken trägt zu sagen, er könnte einen handgreiflichen Widerspruch gegen die Vernunft glauben, wenn er ihn in der Schrift enthalten finden würde, der rechtfertigt damit alle möglichen Abgeschmacktheiten und macht, indem er ein Licht dem andern entgegensetzt, offenbar Gott zum Urheber aller Ungewissheit. Folglich müssen alle Lehren und Gebote des N. Test., wenn es wirklich göttlich ist, mit der natürlichen Vernunft und unsern ordinären Ideen[3] harmoniren.

[1] a. a. O. S. 15. 18 f.

[2] a. a. O. S. 38. 140.

[3] *Our ordinary Ideas,* S. 46. Diess ist freilich zu viel gesagt, indem nach Toland selbst das positiv Gegebene mit unserer Vernunft an sich identisch seyn kann, ohne mit den ordinären, dem Denken, wie es empirisch vorliegt, geläufigen Vorstellungen zu harmoniren.

Das Evangelium ist uns «nicht verborgen, noch zu fern,» sondern sehr nahe bei uns in unserem Munde und in unserem Herzen (5. Mos. 30, 11. 14). Die Lehre Christi konnte durch ihre Evidenz auf die Billigung der Heiden Anspruch machen und durch ihre Harmonie mit den alttestamentlichen Vorbildern und Weissagungen auf die Beistimmung der Juden. Aber wozu vollends alle die Wunder, wenn die Lehre unbegreiflich und widersprechend und wir verpflichtet wären, geoffenbarten Unsinn zu glauben? die ganze Beschaffenheit des N. T., sowohl die Ordnung und Methode, in welcher das Einzelne entwickelt ist, als der meist leichte und einfache Stil, legt ein Zeugniss für die Vernünftigkeit und Fasslichkeit der christlichen Religion ab. Wer im N. T. den Schmuck vermisst, den er bei Philosophen und Rednern findet, der bedenkt nicht, dass der Zweck der evangelischen Schriftsteller nicht der war, zu imponiren, sondern Unwissenheit zu vertreiben, Aberglauben zu entwurzeln, Wahrheit zu verbreiten und Umgestaltung der Sitten, Befreiung der Gefangenen zu predigen (d. h. den Genuss christlicher Freiheit den Sklaven der levitischen und heidnischen Priesterschaft) und reuigen Sündern Erlösung anzukündigen.[1] Das Evangelium ist nur den Meinungen und Wünschen ausschweifender Menschen entgegen; es ist nur denen verborgen, deren Gemüther verblendet sind durch den Gott dieser Welt und denen, welche der Unwissenheit und einfältigen Leichtgläubigkeit ihrer Brüder nachleben; es ist wider das falsche Denken Aller, welche nicht wissen wollen, was Nachdenken und Betrachten heisst, aber es ist nicht über den Bereich ihrer Vernunft, wenn sie ihre Fähigkeiten besser fördern.[2]

Soviel über den Satz, dass nichts im Evangelium gegen die Vernunft sey; allein es wird weiter zu dem Satz fortgeschritten: es ist auch nichts Uebervernünftiges oder Geheimnissvolles (*Nothing mysterious or above reason*) im Evangelium.

Gegen die Behauptung, dass etwas übervernünftig, ein Geheimniss sey, wenn wir keine adäquate Idee von allen seinen Eigenschaften oder gar keine Idee von seinem Wesen haben, argumentirt Toland aus den Principien des Locke'schen

[1] *Section II.* ch. 3. Hier muss selbst der strenge Thorschmid unserem Verfasser das Lob ertheilen: «er stelle einige schöne Betrachtungen an über die Beredtsamkeit der heiligen Scribenten und vertheidige ihre Schreibart auf keine gemeine Weise.»

[2] a. a. O. S. 64.

Empirismus: es würde auf diese Weise alles übervernünftig, indem wir nichts vollständig und schlechthin kennen, sondern nur so weit, als es zu uns in einer Beziehung steht; da man aber doch mit jenem Ausdruck über gewisse Gegenstände etwas Besonderes aussagen will, so ist jener Sprachgebrauch ganz ohne Bedeutung. Das eigentliche Wesen der Dinge kennen wir nicht, denn die *Nominal Essence* (ein Locke'scher Begriff) ist nur die Einheit der Haupteigenschaften, die wir im Namen zusammenbegreifen; aber die *Real Essence*, die innere Konstitution der Dinge, welche alle Eigenschaften hebt und erzeugt, ist uns unbekannt. Was Gott betrifft, so begreifen wir nichts besser, als seine Eigenschaften; es ist wahr, wir kennen die Natur dieses ewigen Wesens nicht, worin die unendliche Güte, Liebe, Macht, Weisheit coëxistiren, aber wir sind eben so wenig mit dem wahren Wesen irgend eines seiner Geschöpfe bekannt.[1] Wie wir bei den Dingen nichts kennen, als diejenigen Eigenschaften, welche nothwendig und nützlich sind, so ist es auch bei Gott; jeder Akt unserer Religion ist geleitet durch die Betrachtung einer seiner Eigenschaften, ohne dass man je an sein Wesen denkt: unsere Liebe zu ihm wird entzündet durch seine Güte, unser Dank durch seine Barmherzigkeit, unser Gehorsam wird geregelt durch seine Gerechtigkeit, unsere Hoffnungen werden gestärkt durch seine Weisheit und Macht.

In Anwendung auf die christliche Religion gibt Toland folgende Formeln: 1. eine christliche Lehre kann so wenig als ein ordinäres Stück der Natur desswegen für ein Geheimniss angesehen werden, weil wir keine adäquaten und vollständigen Ideen von Allem haben, was dieselben betrifft; 2. was in der Religion geoffenbart ist, das kann und muss, da es höchst nützlich und nothwendig ist, eben so leicht verstanden und mit unseren gewöhnlichen Begriffen übereinstimmend gefunden werden, als was wir von Holz, Stein, Luft, Wasser und dergl. wissen; 3. wenn wir solche Lehren mit gleicher Vertrautheit auslegen, als was wir von natürlichen Dingen wissen (und ich behaupte, das können wir), so kann man bei jenen eben so gut sagen, wir begreifen sie, als bei diesen; z. B. Ewigkeit ist nicht übervernünftiger, weil sie sich nicht vorstellen lässt, als ein Kreis, weil er vorstellbar ist. Denn in beiden Fällen

[1] a. a. O. S. 57: *The Divine Being himself cannot with more reason be accounted mysterious in this Respect, tan the most contemtible of his Creatures.*

ist die Vernunft, gemäss der verschiedenen Natur der Gegenstände, thätig; der eine ist wesentlich vorstellbar, der andere nicht.

Man sieht, wie wesentlich diese ganze religions-philosophische Ansicht durch die empiristisch-kritische Richtung bestimmt ist. Während übrigens bisher der Begriff des Geheimnisses oder des Uebervernünftigen und seine Anwendung auf die Religion *a priori* erörtert wurde, werden wir auch über die Bedeutung, die der Begriff des Geheimnisses in der heidnischen und christlichen Religion historisch hat, belehrt.

Die Heiden bekleideten ihre Religion, um sie nicht nakt zu sehen, mit verschiedenen Ceremonieen, Opfern und dergl. und übten die höchsten Handlungen des Kultus im Allerheiligsten. Doch weihten die Priester Einzelne in die Bedeutung des Kultus ein, (*μυειν*, *μυστηριον*) und so ist nach heidnischem Sprachgebrauch das Geheimniss etwas an sich Verständliches, das aber von Andern so verhüllt worden ist, dass ohne besondere Offenbarung (*Special Revelation*) die Einsicht in dasselbe nicht möglich wäre.[1]

Der Sprachgebrauch der Schrift stimmt damit überein, indem *μυστηριον* im N. T. nie etwas bedeutet, was an sich unbegreiflich wäre oder was nicht nach unseren gewöhnlichen Begriffen beurtheilt werden dürfte, wenn es auch noch so klar geoffenbart wäre. Einige der evangelischen Lehren werden Geheimnisse genannt, in einem allgemeinen, andere in einem spezielleren Sinn; in einem allgemeinen Sinn, sofern sie Thatsachen sind, die nur Gott bekannt und in seinem Rathschluss enthalten, oder Ereignisse, die in der Welt völlig vergessen waren, die desshalb unmöglich von irgend Jemand, war er auch noch so weise und gelehrt, entdeckt werden konnten. Solche Offenbarungen Gottes werden dann Geheimnisse genannt, nicht wegen irgend einer gegenwärtigen Unbegreiflichkeit oder Dunkelheit, sondern mit Beziehung auf das, was sie vor dieser Offenbarung waren, z. B. die Erscheinung Christi, der Ursprung des Uebels; in einem spezielleren Sinn heissen gewisse Lehren Geheimnisse, weil sie dem Volk Gottes unbekannt, oder wenigstens bis auf die neutestamentliche Zeit nicht klar und vollständig geoffenbart, sondern typisch verschleiert waren. (2. Kor. 3. 12.) Aus einer genauen Erörterung der betreffenden Stellen werden folgende drei Sätze abgeleitet: 1. dass die Geheimnisse des Evangeliums gewisse an

[1] a. a. O. *Sect. III.*, Chap. 1, bes. S. 72.

sich wohlbegreifliche Dinge waren, welche aber wegen des Schleiers, unter dem sie früher verborgen gewesen waren, Geheimnisse genannt wurden; 2. dass unter dem Evangelium dieser Schleier gänzlich gehoben ist; 3. dass solche Lehren jetzt nicht mehr im eigentlichen Sinn den Namen Geheimnisse verdienen.[1]

Auch in der ältesten Kirche sprachen die Väter dieselbe Ansicht aus (Clemens v. Alex. und Origenes). Indessen wenn es sich auch nicht so verhalten würde, so dürfte doch, was die Väter ohne einen Grund eben behauptet haben, nicht des Alters wegen als Auktorität gelten; denn wenn man die Weltdauer, wie das Leben des Einzelnen in Kindheit, Jugend, Mannes- und Greisenalter eintheilt, so sind ja nach der geistreichen Bemerkung von Perrault in seiner *Parallele des Anciens et des Moderns*, die, welche vor uns gelebt haben, nicht die Alten, sondern die Kinder und Jünglinge gewesen, während wir die eigentlichen Alten der Welt sind. Denn die Späteren haben die ganze Masse von Erfahrungen vor sich, welche bis dahin gemacht worden sind.

Nachdem der Gegenstand durch Vernunft, Schrift und Kirchenväter beleuchtet ist, wird das Resultat gezogen: die Sache der unbegreiflichen Geheimnisse der Religion müsse von Jedem aufgegeben werden, der die Väter, die Schrift und die Vernunft aufrichtig achte.[2]

Wenn es demnach dem Charakter des Urchristenthums widerspricht, dass Geheimnisse in demselben seyen, wenn Christus die reinste Moral vollkommen und klar predigte, den vernünftigen Gottesdienst lehrte und die richtigen Begriffe der himmlischen Dinge auch der schwächsten Fassungskraft leicht machte, wenn seine Jünger an dieser Einfachheit festhielten, wie kamen dennoch Geheimnisse in das Christenthum? Ursprünglich durch Anbequemung an Judenthum und Heidenthum, indem die bekehrten Juden ihre levitischen Gebräuche und Feste, die Heiden ihre Mysterien beibehalten wollten; damit also Einfachheit, diese edelste Zierde der Wahrheit, das Christenthum nicht der Verachtung der Ungläubigen aussetzen möchte, wurde es auf gleichen Fuss mit den Mysterien der Ceres und den Orgien des Bacchus gesetzt. Und als einmal die Philosophen es in ihrem Interesse fanden, Christen zu werden,

[1] a. a. O. chap. 3.
[2] *Sect. III.*, chap. 3.

wurde es von Tag zu Tag geheimnissvoller, indem diese unter dem Vorwand, das Christenthum durch Philosophie zu vertheidigen, beides so vermischten, dass, was bisher Jedem deutlich war, nur noch Gelehrten verständlich blieb. Als die höchste Obrigkeit das Christenthum offen schützte, wurde das Christenthum vollends paganisirt, sofern die neu erfundenen christlichen Mysterien den alten Mysterien der heidnischen Religion nicht blos in dem Namen, sondern auch in den Vorbereitungen und Stufen der Einweihung völlig gleich wurden. So wurden die einfachen Handlungen des Urchristenthums verkehrt[1] und sie sind selbst durch die reinste Reformation noch nicht völlig wiederhergestellt. Die neuen Mysterien wurden über den Bereich alles Sinnes und aller Vernunft in Sicherheit gebracht, ja damit keiner vom Klerus diese erhabenen Mysterien den profanen Laien entdecken möchte, fand man passend, das Verständniss derselben selbst dem heiligen Stamm (*the Holy Tribe* erinnert an *Tribe of Levi*) unmöglich zu machen.[2]

Allein fordert nicht das Wesen des Glaubens etwas über das Wissen Hinausgehendes und sind nicht die Wunder wesentlich unbegreifliche Thatsachen?

Gegen beide Einwendungen rechtfertigt Toland seine Ansicht. Fürs erste beweist er, dass der wahre Glaube kein blindes Annehmen von Unbegreiflichem, sondern eine auf wesentliche Gründe gebaute feste Ueberzeugung sey. Es ist zu unterscheiden zwischen dem Glauben, welcher dann stattfindet, wenn Gott selbst unmittelbar zu uns spricht und dem, wo wir auf die Worte und Schriften solcher uns verlassen, zu welchen er, wie wir glauben, gesprochen hat. Aller Glaube, der gegenwärtig in der Welt sich findet, ist von der letzten Art, folglich ist er gänzlich auf Schlüsse gebaut: wir müssen zuerst überzeugt seyn, dass diese Schriften den Verfassern wirklich angehören, deren Namen sie tragen; sodann prüfen wir den äusseren Zustand oder die Handlungen dieser Personen und

[1] Vergl. Tolands Tetradymus von 1720. S. 79: ich muss mich jener Kirchenväter geradezu schämen, welche gemacht haben, dass so ordinäre Handlungen, wie Brodessen, Weintrinken, in Wasser tauchen oder damit waschen für schreckliche und unaussprechliche Geheimnisse gelten. Sehr verständliche und angemessene Sinnbilder — das sind sie, sehr significant für die Dinge, die sie darstellen, aber sie enthalten nichts Schreckliches oder Verborgenes, noch viel weniger etwas Unaussprechliches oder Unfassliches.

[2] *Christ. n. m. Sect. III.*, ch. 6.

endlich müssen wir den Inhalt ihrer Werke verstehen, sonst können wir nicht entscheiden, ob sie Gottes würdig sind, folglich noch weniger, sie fest glauben. Aller Glaube besteht aus einem Wissen und aus Beistimmung; letztere konstituirt den formellen Akt des Glaubens, jedoch so, dass das Wissen vorausgesetzt wird. «Der Glaube kommt vom Hören,» aber ohne Verstehen wäre das Hören nichts, zum Beweis, dass alles Glauben ein Wissen und Verstehen zu seiner Bedingung hat:[1] wäre der Glaube nicht eine aus vorangehendem Wissen und Begreifen des Geglaubten hervorgehende Ueberzeugung, so könnte es keine Stufen und Unterschiede des Glaubens geben. Der Gegenstand des Glaubens muss ferner für alle verständlich seyn, weil das Glauben unter der Androhung der Verdammniss befohlen wird; Verpflichtung des Glaubens setzt die Möglichkeit des Verstehens voraus; endlich können wir nur, wenn der Glaube eine verständige Ueberzeugung ist, Anderen «Rechenschaft von unserer Hoffnung geben.» Somit setzt der Glaube begreifendes Wissen voraus; übrigens wird durch diesen Begriff des Glaubens der Werth der Offenbarung nicht herabgesetzt, im Gegentheil keine Thatsache kann ohne Offenbarung gewusst werden; aber was einmal geoffenbart ist, dass müssen wir eben so wohl verstehen können, als irgend etwas in der Welt.[1]

Sehr bezeichnend für den Standpunkt Tolands ist endlich seine Erörterung des Wunderbegriffs. Ein Wunder ist eine alle menschliche Kraft übersteigende Handlung, welche die Naturgesetze vermöge ihrer gewöhnlichen Wirksamkeit nicht vollbringen können. Nun kann, was der Vernunft widerspricht, kein Wunder seyn, denn Widerspruch ist, wie wir schon wissen, nur ein anderer Name für Unmöglichkeit oder Nichts. Folglich — muss die Wunderthat an sich etwas Begreifliches und Mögliches seyn, ob auch die Weise, wie sie geschieht, etwas Ausserordentliches[2] ist, und die Vollbringung derselben muss dem Urheber der Natur, der allen ihren Prinzipien nach Belieben gebieten kann, nothwendig leicht seyn. Uebrigens geht Gott mit den Wundern nicht verschwenderisch um, der Gang der Natur wird nicht geändert, aufgehalten

[1] a. a. O. *Sect. III.* ch. 4.

[2] Vergl. S. 150: *Miracles are produced according to the Law of Nature, tho'above its ordinary operations, which are therefore supernaturally assisted.*

oder beschleunigt, es sey denn für irgend einen wichtigen vernünftigen, der göttlichen Weisheit und Majestät würdigen Zweck.[1]

Hier wird ganz klar, dass der Verfasser wesentlich supranaturalistisch denkt, indem ihm das unmittelbare Eingreifen einer höheren Macht in die Gesetzmässigkeit der Dinge an sich kein Bedenken erregt, wenn nur ein vernünftiger Zweck dabei beabsichtigt und mit der Anwendung der Wunder sparsam verfahren wird. So erscheint ihm namentlich die christliche Religion, wiewohl sie ihrem Inhalt nach begreiflich und vernünftig seyn soll, doch als auf übernatürliche Weise in die Geschichte hereingestellt, so dass ohne dieselbe die in ihr gegebenen Wahrheiten nicht hätten entdeckt oder wenigstens nicht klar eingesehen werden können. Genau genommen ist indessen auch diese Positivität des Christenthums nichts anderes, als das Aposteriorische einer Thatsache, die man nun einmal nicht *a priori* konstruiren kann, die sich aber gerade so weit begreiflich machen lässt, als irgend ein anderer Erfahrungsgegenstand auch, d. h.

[1] Nach dem Sprachgebrauch, welcher im zweiten Jahrzehend unseres Jahrhunderts bei dem Streit über Supranaturalismus und Rationalismus gangbar war, ist Toland nicht ein reiner Rationalist, sondern ein rationaler Supranaturalist. Denn er setzt eine Offenbarung und zwar in dem Sinn, dass sie Wahrheiten mittheile, welche die Vernunft nicht aus sich würde haben produciren können, aber er behauptet dabei doch, was die Offenbarung enthalte, das sey für die Vernunft begreiflich. Auffallend ist die Uebereinstimmung Tittmanns, der doch den Supranaturalismus vertheidigte, (über Supranaturalismus, Rationalismus und Atheismus) mit Toland. Dass die Offenbarung Dinge enthalten könne, welche von der Vernunft nicht völlig begriffen werden können (Geheimnisse), behauptet Tittmann mit der Einschränkung, dass nur das wahre innere Wesen an sich unbegreiflich, die Beziehung auf uns hingegen begreiflich und offenbar sey, §. 122 ff., vergl. §. 217, 298. Ferner führt Tittmann §. 293 ff. aus, dass aller Glaube, auch der religiöse Glaube des Supranaturalisten auf einer Ueberzeugung der Vernunft beruhen müsse, und die Vernunft werde überzeugt, wenn sie den wirklichen Zusammenhang von etwas Ungewissem mit etwas, was sie wirklich weiss, erkannt habe. Es komme demnach nicht darauf an, woher jener Gegenstand gegeben sey, sondern ob aus vernünftigen Gründen diese Ueberzeugung stattfinden könne (Toland's *Mean of Information, Rule of Persuasion*). Ja es wird §. 297 sogar gesagt: «Zeige man dem Supranaturalisten einen Widerspruch dessen was er glaubt, mit dem, was die Vernunft wirklich erkennt, und er muss eingestehen, das könne nicht von Gott geoffenbart seyn oder es werde nicht richtig verstanden.»

so weit, dass die Wesenheit des Gegenstandes als undurchsichtiger Rest zurückbleibt. Mosheim glaubt, es werde zwischen dem Vernunftwidrigen und dem für die Vernunft Unbegreiflichen nicht genug unterschieden. Allein dieser Vorwurf ist ungegründet, indem Toland nach seinen philosophischen Prinzipien, um es Kantisch auszudrücken, das »Ansich« der geoffenbarten Wahrheit ebenso für unbegreiflich erklärt, wie die Erfahrungswahrheiten und nur die »Erscheinung«, die Beziehung der Dinge auf uns dem Wissen zugänglich seyn lässt.

Dass es dieser Schrift, die als eine der Hauptschriften des Deismus mit Recht gilt, an Geist nicht fehle, das wird leicht zugestanden werden, auch ohne Berufung auf das Urtheil von Auktoritäten, wie Leibnitz[1] und Mosheim.[2] Die Aufrichtigkeit der Gesinnung, die der Verfasser in der Vorrede und sonst bezeugt, in Zweifel zu ziehen, haben wir keinen Grund; er versichert, von dem was er behaupte so fest überzeugt zu seyn, als er von etwas überzeugt seyn könne.[3] Möge man ihn zum Häretiker machen, er achte diesen lächerlichen Namen nicht, er erkenne keine andere Orthodoxie an, als die Wahrheit und sey gewiss, dass wo die Wahrheit da auch die Kirche seyn müsse.[4] Blos dann wenn man unter Religion den geheimnissvollen Theil derselben verstehe, könne man ihn für einen Feind der Religion halten; er verehre aufrichtig die ächten Lehrer reiner Religion und halte den Stand derselben für einen solchen, ohne den keine Gesellschaft glücklich, keine Regierung gut eingerichtet seyn könne.[5]

Nicht weniger als durch ihren Inhalt ist diese Schrift durch ihre Schicksale merkwürdig, indem sie Gegenstand öffentlicher, nicht blos schriftstellerischer, sondern auch politischer Verhandlungen wurde. Nicht nur in England nämlich, sondern auch im Vaterland des Verfassers, in Irland, verbreitete sich Aufregung. Toland begab sich im Frühling 1697 nach Dublin und fand, dass heftige Erbittrung gegen ihn herrschte. Der Willkomm, der ihm zu Theil wurde, war eine polemische Rede

[1] *Annotatiunculae subitaneae ad librum de Christianismo Mysteriis carente*, abgedruckt im Anhang zu Tolands nachgelassenen Schriften B. II, 1726. vergl. Thorschmid B. III S. 192. ff.
[2] *Commentatio de vita — Tolandi*, S. 53.
[3] *Christianity n. m.* Vorr. IX.
[4] a. a. O. S. 172.
[5] a. a. O. Vorr. S. XXVIII ff.

gegen ihn von der Kanzel, die er einen irischen Prälaten in Dublin halten hörte.[1] Toland trug übrigens durch sein unkluges Benehmen selbst dazu bei, dass das Geschrei gegen ihn sich verbreitete und verstärkte: in Gasthöfen und Kaffeehäusern sprach er seine Grundsätze und Ansichten aus[2] und die Eitelkeit, die aus seinen Gesprächen hervorleuchtete, stiess Manchen ab, während Andere seinen Umgang desswegen mieden, weil man besorgen musste, sich Tadel dadurch zuzuziehen. Ein Erzeugniss des aufgeregten Fanatismus war die Gegenschrift eines Geistlichen, Peter Browne, damals *Senior Fellow* des *Trinity College* in Dublin.[3] Molyneux nahm dem Verfasser, wiewohl er sein Freund war, zweierlei hoch übel: erstens, dass er mit groben, gehässigen Namen gegen Toland loszog (er sagte, Toland wolle ein eben so berüchtigter Betrüger werden, als Mohammed, suchte zu beweisen, er sey der eingefleischteste Feind aller geoffenbarten Religion); zweitens dass er sich in mehren Stellen an die bürgerliche Obrigkeit wendete und zu zeitlichen Strafen gegen Toland aufforderte.[4] Diese zelotische Polemik trug ihre Früchte; einmal trug sie dem Verfasser das Bisthum Cork ein, sodann wirkte sie theils zur Belebung des öffentlichen Hasses gegen Toland, theils als Denuntiation. Kurz zuvor hatte die grosse Jury von Middlesex mehre Bücher als verderblich angegeben; das Protokoll dieser Anzeige wurde zu Dublin mit einem emphatischen Titel abgedruckt und in den Strassen ausgerufen. Der Vorgang fand Nachahmung, Toland und sein Buch wurde von der grossen Jury zu Dublin bei den Richtern der *King's-bench*, die bei ihrer Landung schon von dem Recorder der Stadt mit der Bitte um Beschützung der Kirche gegen ihre Feinde, besonders die Tolandisten, empfangen worden war,

[1] Wir haben über den Verlauf der Sache sehr authentische Nachrichten in den Berichten des irischen Mathematikers Molyneux, die im Briefwechsel Locke's sich finden, S. Locke's *Works* B. VIII, S. 404. ff.

[2] Diess läugnet Toland in seiner *Apology* S. 6 vollkommen, indem er behauptet, allen Gesprächen über seine religiösen Ansichten geflissentlich ausgewichen zu seyn; indessen verdient Molyneux mehr Glauben; vielleicht ist so viel an Tolands Aussage wahr, dass er in der späteren Zeit seines Aufenthalts einsah, er müsse sich vorsichtiger und zurückhaltender benehmen.

[3] *A Letter in Answer to a Book entitled Christianity not mysterious, as also to all those who set up for Reason and Evidence, in opposition to Revelation and Mysteries.*

[4] S. Molyneux bei Locke B. VIII S. 428.

angebracht, ohne dass man sich auf besondere Stellen des Buchs berief und ohne dass, wie Molyneux wenigstens überzeugt war, irgend einer der Geschwornen auch nur ein Blatt in *Christ. n. m.* gelesen hatte. Endlich wurde auch im irischen Parlament über das Buch verhandelt: am 14. Aug. (1697) wurde im Religionskomité der Antrag gestellt, dass das Buch *Christ. n. m.* vor dasselbe gebracht werden sollte. Am 28. Aug. wurde in einer sehr vollständigen Sitzung der Kommission über die Frage debattirt. Einige ausgezeichnete Mitglieder opponirten dagegen,[1] indem sie es nicht geeignet fanden, sich in eine Sache dieser Art zu mischen. Als sie damit nicht durchdrangen, forderten sie, dass wenigstens die anstössigen Stellen namhaft gemacht werden sollen. Diess ging durch, und so wurden vier Punkte herausgehoben als solche, die eine öffentliche Rüge verdienen:

1. Schon der Titel «das Christenthum ohne Geheimniss» sey ketzerisch.

2. Der Verfasser zweifle, ob die Schrift göttliche Auktorität habe; denn er sage S. 170: es kann nichts Unbegreifliches im Evangelium enthalten seyn, wenn es wirklich das Wort Gottes ist.

3. Toland habe nicht die gebührende Verehrung Christi bezeugt, indem er ihn in seinem Buch überall blos Christus, nicht den Herrn Christus nenne.

4. Er habe die Sakramente herabgesetzt, indem er sie zu blosen Ceremonien gemacht und das Christenthum mit den Orgien des Bacchus verglichen habe.[2]

Man erfuhr im Publikum von den Verhandlungen und Toland richtete am Tage vor der nächsten Sitzung der Commission, den 3. Sept., ein Schreiben an ein Mitglied des irischen Unterhauses, um sich zu vertheidigen,[3] was ihm nicht schwer fallen konnte, da diese Ausstellungen gar zu unbegründet und

[1] Ausführlichen Bericht über diese Verhandlungen haben wir zwar nur von Toland selbst; jedoch dass gegen jenes Verfahren Widerspruch erhoben wurde, ist um so weniger zu bezweifeln, als Molyneux, der selbst auch Mitglied des Parlaments war, mit seinen solcher Büchercensur völlig entgegenstehenden Grundsätzen wohl schwerlich allein gestanden seyn wird.

[2] *Apology for Mr. Toland* S. 28—34.

[3] *Mr. Tolands Letter to a Member of the House of Commons in Ireland etc.*, in der der dritten Ausg. v. *Christ. n. m.* angehängten *Apology* S. 24—36.

lächerlich sind. Sie zeugen von einer ganz oberflächlichen Lektüre, und von ächt ketzerrichterischem Verfahren, indem einzelne Sätze aus dem Zusammenhang herausgerissen werden und Allem eine möglichst schlimme Bedeutung gegeben wird.

Am 4. Sept. sprachen einige Mitglieder der Commission gegen die dem Toland gemachten Vorwürfe und trugen nach Toland's Wunsch darauf an, ihn vor die Schranken zu fordern, damit er sich über sein Buch persönlich verantworte. Nachdem diess entschieden abgelehnt worden war, wünschte ein Mitglied das Schreiben, das Toland an dasselbe gerichtet hatte, vorzulesen. Auch das wurde abgeschlagen und die Commission fasste sogleich ihre Resolution, welche am 9. Sept. vom ganzen Haus bestätigt wurde. Dieser Parlamentsbeschluss lautete so:

«Das Buch *Christ n. m.*, in Betracht, dass es mehre ketzerische Lehren enthält, welche der christlichen Religion und der bestehenden Kirche von Irland zuwider sind, soll öffentlich verbrannt werden durch Henkershand; der Verfasser desselben, John Toland, soll vom *Serjeant at Arms* in Haft genommen und wegen Abfassung und Herausgabe des obgenannten Buchs vom *Attorney General* gerichtlich verfolgt werden.» Zugleich beschloss man eine Adresse an die Lords Oberrichter, sie möchten Anordnungen treffen, dass keine Exemplare des Buchs mehr in das Königreich (Irland) eingeführt und dass die bereits eingeführten nicht mehr verkauft werden dürften.[1] Wir müssen diesen Beschluss erst noch seiner Milde wegen bewundern, wenn wir der Erzählung Toland's Glauben schenken wollen, dass in der Commission sogar der Antrag gestellt worden sey, Toland selbst sollte verbrannt werden oder dass ein anderer darauf angetragen habe, Toland sollte sein Buch eigenhändig verbrennen müssen; und dass ein Dritter den Wunsch geäussert habe, das Buch sollte vor dem Thor des Hauses verbrannt werden, damit er das Vergnügen hätte, die Asche unter seine Füsse zu treten. Zu dem war an dem Morgen des 9. Sept. eine anonyme Flugschrift herausgekommen, welche alle Parlamentsmitglieder davon abschrecken zu sollen schien, die Vertheidigung oder Entschuldigung Toland's zu versuchen, indem denselben zu bedenken gegeben wurde, ob nicht jenes Buch vertheidigen oder entschuldigen so viel sey, als den Erlöser vor den Menschen verläugnen, und ob ein solcher nicht sicher darauf rechnen dürfe, dass ihn der Erlöser auch verläugnen

[1] *Apology* S. 21.

werde vor seinem Vater und den heiligen Engeln und aller Welt am jüngsten Tage.[1]

Der erste Theil der Sentenz wurde in Bälde vollzogen, indem am 11. Sept. das Buch vor dem Thor des Parlamentshauses und auf offener Strasse vor dem Stadthaus in Gegenwart der Sheriffs und aller Constables verbrannt wurde. Dass der zweite Theil des Beschlusses nicht vollzogen werden konnte, dafür sorgte Toland selbst, indem er aus Irland flüchtete, wozu ausser der Gefahr, die ihm jetzt drohte, ohnediess schon die höchste Zeit war, indem er absichtlich gemieden wurde. — So schloss der erste Akt der Geschichte dieses Buchs und dieses Mannes.

Die Polemik, welche in England gegen ihn geführt wurde,[2] war nicht so fanatisch; Toland selbst rühmt zwei dieser Streitschriften; namentlich eine anonyme Schrift: *occasional Paper* führt er mit freudiger Anerkennung der Mässigung und Humanität ihrer Polemik und mit dem Bekenntniss, viel daraus gelernt zu haben, an;[3] und zwei Predigten gegen sein Buch, die ein Dr. Payne, von Erzbischof Tennison aufgefordert, herausgegeben hatte, nennt er ebenfalls mit aufrichtigem Lob wegen des edlen Verfahrens derselben das Beste, was gegen ihn geschrieben worden sey.[4] Edward Stillingfleet, Bischof von Worcester, einer der gelehrtesten Polemiker Englands, schrieb seine Vertheidigung der Trinität zunächst gegen *Christ. n. m.*, indem er den anonymen Verfasser für einen Socinianer hielt, zugleich aber gegen Locke, weil in jener Schrift der Begriff der Religionsgeheimnisse vom Standpunkt der Locke'schen Philosophie aus angegriffen worden war. Daraus entspann sich ein Streit zwischen Locke und dem Bischof (1697 und 1698), in welchem Locke seine eigene Sache von der Toland's scharf

[1] *A Letter upon Mr. Toland's Book to I. C. Esq. p. 4.* vergl. *Apology* S. 22.

[2] Die gegen ihn erschienenen Streitschriften sind folgende:

Beconshall (od. *Beckensal*) — ein Oxforder Theolog — *the Christian Belief — in Answer to a Book entitled Chr. n. m. Lond. 1696.*

Edm. Elys, Letter to Sir Rob. Howard, with Animadversions upon a Book: Chr. n. m. Lond. 1696.

John Norris Account of Reason and Faith, in relation to the Mysteries of Christianity. Lond. 1697.

Edward Stillingfleet Vindication of the Doctrine of the Trinity, with an Answer to the late Socinian Objections against it. Lond. 1697. Vergl. Thorschmid III, S. 83—283.

[3] *Vindicius Liberius* S. 92. ff.

[4] *Apology* S. 41 ff.

trennte und die vollkommene Uebereinstimmung seiner eigenen Principien mit der christlichen Religion zu erweisen sich bemühte.[1] Die Methode des Bischofs, vermöge der er Locke mit Toland zusammenbringt, bezeichnet Locke so: «der Verfasser von *Christ n. m.* schreibt etwas, das Ihre Lordschaft missbilligen; Ihre Lordschaft stellen sich vor, er baue auf meinen Grund und dann lesen Ihre Lordschaft einige Ausdrücke von mir auf, von denen Sie sich vorstellen, dass dieselben seine Verfahrungsweise stützen, und führen sie als uns beiden gemeinschaftlich an, wiewohl ausgemacht ist, dass er nirgends Gebrauch davon gemacht hat.»[2]

Diese beiden Streitschriften Locke's sind durch grosse Bestimmtheit der Entwicklung und Widerlegung, sowie durch die Ruhe, die Feinheit und Artigkeit, mit welcher der Philosoph gegen seinen zwar gelehrten, aber nicht sehr philosophisch gebildeten Gegner verfährt, (wodurch freilich die Polemik um so schärfer und zum Theil ironisch wird,) musterhaft. So fühlbar die Ueberlegenheit ist, mit welcher Locke den Bischof behandelt und so scharfsinnig er sich von aller Schuld an der Ansicht Toland's loszulösen weiss, so kann uns doch nicht entgehen, dass Locke sich täuscht, und, weil er seiner persönlichen Denkungsart nach dem bestehenden Glaubenssysteme keineswegs opponiren will, in seinem eigenen System die Keime einer Opposition verkennt, welche sich in seiner Schule nothwendig entwickeln mussten. Es findet sich hier in dem Gebiet des Denkens dieselbe Erscheinung, die sich auf dem Boden des Handelns, namentlich des politischen Lebens, immer wiederholt, dass man diejenigen zurückzuhalten sich vergeblich bestrebt, welche einem in derselben Bewegung voraneilen, von der man selbst fortgezogen wird.

Toland flüchtete aus Irland nach London, antwortete auf alle Angriffe gegen sein Buch nicht mehr, abgesehen von der Apologie, die wir bisher als Quelle anzuführen öfters im Fall gewesen sind, und die in der Form einer blossen Erzählung der Thatsachen seine Vertheidigung gegenüber vom irischen Parlament sein sollte.[3] Bald darauf erschien eine angebliche

[1] Die beiden Sendschreiben Locke's an den Bischof füllen den dritten Band seiner gesammten Werke in der bisher citirten Ausgabe.

[2] *Locke's Works* B. III, S. 115.

[3] *Apology for Mr. Toland*, ursprünglich anonym erschienen, wurde doch später in *Vindicius Liberius* S. 87 förmlich anerkannt.

Vertheidigung Tolands, die ihm übrigens viel tadelnde Bemerkungen sagte.[1]

Toland hatte sich in Folge der Erfahrungen, die er in Dublin gemacht hatte, entschlossen, sich nicht mehr in Religionsstreitigkeiten einzulassen.[2] Er widmete sich jetzt politischen Studien und galt als Republikaner; der Grund dieser Meinung war, dass er die Gesammtwerke des Dichters Milton, der ein strenger Puritaner und ein Feind der königlichen Macht bis an sein Ende gewesen war, im Jahr 1699 herausgab und dieser Ausgabe eine Biographie Miltons beifügte, worin er sich als seinen begeisterten Verehrer bekannte.[3] Sowohl P. Bayle, der im *Dictionnaire* einen Auszug aus dieser Biographie giebt,[4] als Mosheim, urtheilt, sie sey interessant und gut geschrieben, und der letztere namentlich behauptet, sie sey in historischer Beziehung zuverlässig.[5]

Allein dem Publikum missfiel Mehres in dem Buch: fürs Erste schon der Umstand, dass Toland Milton's Ansicht über die Ehescheidungen adoptirte, sodann dass er sich nach Milton's Vorgang für das lange Parlament und gegen Karl I. aussprach, am allermeisten aber, dass er sich für Milton's Bestreitung der Authentie der berühmten Schrift: Εἰκων βασιλικη erklärte. Diess ist nämlich eine vertheidigende Denkschrift, welche Karl I. in seiner Gefangenschaft verfasst haben soll, und welche wenige Tage nach seinem Tod im Druck erschien. Sie wurde damals sogleich mit grosser Begeisterung aufgenommen und eine Anzahl von ungefähr 50 Ausgaben bezeugt ihre Popularität; diese Schrift hat hauptsächlich dazu beigetragen, dass Karl I. den Ehrentitel «der Märtyrer,» der ihm seitdem bei der Nation geblieben ist, erhielt. Milton gab im Interesse Cromwell's und seiner Partei schon 1649 eine scharfe Widerlegung dieser Schrift heraus unter dem Titel: *Iconoclastes.* In der Vorrede dieser

[1] *A Defence of Mr. Toland, in a Letter to himself.*

[2] *Vindicius Liber. S. 24.*

[3] *The Life of John Milton, containing, besides the History of his Works, several extraordinary Characters of Men and Books, Sectes, Parties and Opinions.* Diese Biographie wurde der Folioausgabe der Werke Miltons vorangestellt, der Octavausgabe, welche zugleich herauskam (1699), als besonderer Band beigegeben. Im Jahr 1761 erschien eine 2te Ausgabe dieser Biographie Milton's, der man Tolands *Amyntor* beifügte. S. Thorschmid III, 291.

[4] *Dictionnaire historique et critique,* 5. Ausg. 1738. III, S. 399.

[5] *Commentatio de vita etc. Tol.* S. 89 f.

Gegenschrift zog er die Aechtheit des dem König zugeschriebenen Werks in Zweifel. Es wurde über diese kritische Frage viel gestritten, aber es ist jetzt ausgemacht, dass Milton Recht hatte, indem Bischof Gauden[1] von Exeter der Verfasser ist.

An der Stelle, wo Toland in der Biographie Miltons auf diesen kritischen Streit zu sprechen kam, fügte er eine Bemerkung bei, welche ihm neue Angriffe, und zwar wegen beleidigender Erklärungen gegen die heiligen Bücher, zuzog. Die Stelle lautet also:

«Wenn ich ernstlich erwäge, wie alles dieses in unserer Mitte sich zugetragen hat innerhalb 40 Jahren, in einer Zeit grosser Gelehrsamkeit und Bildung, wo beide Parteien so genau über ihre gegenseitigen Handlungen wachten, sodann was für eine grosse Umwälzung in politischen und kirchlichen Angelegenheiten zum Theil durch dieses Buch veranlasst worden ist; so kann ich mich nicht mehr länger wundern, wie so viele untergeschobene Schriften unter dem Namen Christi, seiner Apostel und anderer grossen Personen haben veröffentlicht werden und Beifall finden können, in den ursprünglichen Zeiten, wo es von so grosser Bedeutung war, dass dieselben Glauben fanden, wo die Betrügereien zu häufig waren auf allen Seiten, als dass man einander hätte Vorwürfe darüber machen können, während zugleich der Verkehr bei weitem noch nicht so allgemein war wie jetzt und die ganze Erde noch vollkommen von Aberglauben bedeckt war. Ich glaube eher, dass die Unächtheit einiger weiterer Bücher noch unentdeckt geblieben ist, vermöge der Entfernung dieser Zeitalter, des Todes der betreffenden Personen und des Untergangs aller Denkmäler, welche uns über die Wahrheit belehren könnten, zumal wenn wir erwägen, wie gefährlich es jederzeit für die schwächere Seite gewesen ist, die Ränke ihrer Gegner aufzudecken, mochten dieselben auch noch so plump seyn, und dass die herrschende Partei streng verordnete, dass alle die Bücher, welche ihr Anstoss gaben, verbrannt oder auf eine andere Weise unterdrückt werden sollten, was dem gemäss geschah, sowohl aus Gehorsam gegen die Gesetze von Seiten der Einen, als aus religiöser Gewissenhaftigkeit von Seiten der Andern, was die Vollziehung wirksamer machte, als sonst in Fällen von ordinärer Art der Fall zu seyn pflegt.»[2]

[1] Vergl. Guizot: *Collection des Mémoires relatifs à la Revolution d'Angleterre.* B. XII S. 113. ff. *Notices sur l'Eikon basiliké.*

[2] *Milton's Life*, S. 91. f. — vergl. Mosheim a. a. O. S. 92. f., *Amyntor* S. 14. f.

Eine Bemerkung dieser Art lag freilich sehr nahe, aber andrerseits hatte diese Bemerkung eine so unbestimmte Weite, dass sowohl glaubensängstliche Gemüther, als scharfwitternde Polemiker den Argwohn fassen konnten, der Verfasser wolle vielleicht gar die N. T. Schriften für unterschoben und unächt erklären.

Lautes Geschrei erhob sich sogleich: «die geheiligte Majestät der Könige, der ehrwürdige Stand der Bischöfe, die bestkonstituirte Kirche von der Welt, die heilige Liturgie, die Auktorität der Concilien, das Zeugniss der Väter und hundert andere Dinge, die man tief verehre, seyen angegriffen.»[1] Aber Toland würdigte «die trivialen und scurrilen Schmähschriften gedungener Leute»[2] keiner Antwort, namentlich weil er es unter seiner Würde hielt, «ihren Dialekt zu erlernen.» Er hätte daher gar nicht geantwortet «auf die verbindlichen Komplimente dieser Herren,» welche seiner in ihren Predigten öfter gedachten, als in ihren Gebeten (wiewohl Einige von ihnen erklärten, sie vergessen ihn auch in ihrem Gebete nicht, wenn sie nämlich in ihren Gebeten an die Türken, Juden, Ungläubigen und Ketzer kommen),[3] wären nicht namentlich zwei Gegner gegen ihn aufgetreten. Der Eine, Dr. Wagstaff, gab eine «Rechtfertigung König Karl des Märtyrers» heraus (Lond. 1699) für die Aechtheit der Εἰκων βασιλικη; der Andere, Offspring Blackhall, Hofkaplan des Königs, gieng so weit, dass er bei der feierlichsten Gelegenheit, nämlich in einer am Todesfest König Karls des Märtyrers (30. Jan. 1699) vor dem Unterhaus gehaltenen Predigt, die auch im Druck herauskam, gegen den Verfasser von Milton's Lebensgeschichte deklamirte, weil er die εἰκων βασ. Karl I. abspreche, worauf er so fortfuhr: es sey aber kein Wunder, dass dieser Mann die Frechheit habe, ohne Beweis die Auktorität dieses Buchs zu läugnen, da er ungläubig und unverschämt genug sey, die heilige Religion durch die Vermuthung öffentlich zu beschimpfen, dass verschiedene Stücke unter dem Namen Christi und seiner Apostel unterschoben seyn könnten, und zwar müsse der Verfasser die gegenwärtig von der ganzen christlichen Kirche angenommenen meinen, denn, sagt der Redner, «*I know no other.*»[4]

[1] *Tol. Amyntor* S. 7.
[2] a. a. O. S. 9.
[3] a. a. O. S. 10 f.
[4] a. a. O. S. 12 f.

Jetzt glaubte Toland, «es der Würde der Vertreter des Volks von England, dieser grössten Versammlung in der Welt» schuldig zu seyn, sich von dem vor derselben auf ihn geworfenen Verdacht öffentlich zu reinigen; diess that er in seinem *Amyntor.*[1] Er vertheidigte zuerst den Gedanken überhaupt, Milton's Leben zu schreiben und behauptet, überall authentische Aeusserungen seines Helden selbst zu Grunde gelegt zu haben; wenn über den König und die Kirche, über verschiedene Sekten und Parteien missfällige Urtheile vorkommen, so habe man sich an Milton zu halten und nicht an den Herausgeber; indessen läugnet Toland wenigstens nicht ausdrücklich, dass er mit der Denkart Milton's einverstanden sey. Die Vertheidigung gegen den von Blackhall ihm gemachten Vorwurf in Betreff der heiligen Schrift besteht sodann darin, dass er sagt, er habe mit den «unter dem Namen Christi, seiner Apostel und anderer grosser Männer bekannt gewordenen Schriften, von denen ein Theil immer noch als ächt, der andere aber als unterschoben anerkannt sey,» keine Bücher des N. T. gemeint. Blackhall wisse dafür, dass letztere gemeint seyn müssten, nichts anderes geltend zu machen, als «er kenne keine anderen.» Das sey in der That ein schlagender Beweis! Was denn der Herr so lange auf der Universität gethan habe, dass er so unwissend sey in diesen Dingen; «was hatte Herr Blackhall nöthig, diese hohe Versammlung damit bekannt zu machen, wie wenig er von der Geschichte des Kanons weiss? Dass die N. T. Bücher nicht gemeint seyn können, wenn von unächten Schriften, die Christi Namen tragen, die Rede ist, das ist klar. Bekanntlich findet sich ja in der ganzen Bibel kein Buch, das Christo selbst zugeschrieben wird.»[2] Zum Beweis, dass er nicht die N. T. Bücher im Auge gehabt habe, gibt Toland mit Nachweisung der Quellen und Zeugnisse ein Verzeichniss derjenigen Schriften, welche von den *Patres* und andern alten Schriftstellern als solche genannt werden, die mit Recht oder Unrecht heiligen Personen zugeschrieben werden, Jesus selbst (der Brief an Abgarus), der Maria (ein Brief an Ignatius), einzelnen Aposteln (wo fast auf jeden Apostel ein Evangelium, Briefe, eine Apostelgeschichte, eine Offenbarung, sodann Liturgien, Reisebeschreibungen und dergl. kommen), oder mehreren Aposteln zusammen (apostol. Symbolum,

[1] *Amyntor: or, a Defence of Milton's Life etc. Lond. 1699.*

[2] a. a. O. S. 15. ff. vergl. S. 65.

Kanones und Konstitutionen), oder apostol. Vätern. Endlich nennt er Stücke, welche von Christen unter dem Namen von Heiden zu Gunsten des Christenthums verfasst worden sind, z. B. die sibyllinischen Orakel, das Schreiben des Pontius Pilatus an Tiberius etc. Es ist diess eine sehr reichhaltige und interessante Aufzählung.[1] Nun erklärt Toland, mit den «unächten Stücken» habe er zwar nicht alle, doch einen guten Theil der aufgezählten Bücher gemeint, welche theils von wohlmeinenden Christen verfasst worden seyen, um die Kürze der apostol. Denkschriften zu ergänzen, theils von hinterlistigen Leuten, welche ihre Privatansichten durch so geachtete Auktoritäten zu unterstützen beabsichtigt haben. Unter den Büchern, von deren Unächtheit die Welt noch nicht überzeugt sey, wiewohl er für seine Person sie nicht für ächt halten könne, habe er die angeblichen Schriften gewisser apostol. Männer gemeint, welche nicht blos in der urchristlichen Zeit, sondern auch jetzt noch zum Theil mit ausserordentlicher Verehrung gelesen werden, nämlich den Brief des Barnabas, den Hirten des Hermas, den Brief Polykarp's an die Philipper, den ersten Brief des römischen Klemens an die Korinthier und die sieben Briefe des Ignatius. Er giebt den Vertheidigern dieser Schriften zu bedenken, dass dieselben, wenn sie ächt seyen, eben so gut in den Kanon gehören, als die Evangelien des Markus und Lukas. Dagegen versichert er, so entfernt davon gewesen zu seyn, alle gegenwärtig im N. T. anerkannten Bücher verwerfen zu wollen, dass er vielmehr besorge, es möchten in der N. T. Sammlung mehre Schriften fehlen, welche desswegen weggefallen seyn könnten, weil sie vielleicht den Meinungen der herrschenden Partei in einem früheren Zeitalter nicht entsprachen. Er sagt zum Schluss: «ich habe in der That nie geglaubt, dass die Geschichte unseres Kanons so unparteiisch behandelt, oder so vollkommen beleuchtet worden sey, wie ein Gegenstand von so grosser Wichtigkeit es verdient; und wenn ich sehe, dass dieser Punkt von den Geistlichen vernachlässigt wird, so werde ich es nicht für einen Eingriff in ihr Amt halten, die Sache selbst zu unternehmen; und wenn ich es je unternehme, so verspreche ich, dass es die ehrlichste Geschichte (*the fairest History*) werden soll und die einzige ihrer Art, die je erschienen ist. Denn ich will alle Fakta in ihrer natürlichen Ordnung zusammenstellen, ohne auch nur die geringste eigene Bemerkung zu

[1] a. a. O. S. 20—41.

machen, oder der Geschichte die Farbe irgend einer Sekte oder Meinung zu geben, indem ich es Jedem überlasse, für sich selbst zu urtheilen und mit den Materialien, die ich ihm herbeischaffe, zu bauen, was ihm beliebt.»[1] Dieser Theil des Amyntor, welcher von der Geschichte des Kanons handelt, musste natürlich Widerspruch erregen. Es erschienen auch wirklich theils in der nächsten Zeit, theils später Schriften, welche ausdrücklich gegen den Amyntor gerichtet waren.[2] Der zunächst betheiligte und seiner Ignoranz wegen von Toland so scharf mitgenommene Blackhall antwortete vorerst nur indirekt in einer 1700 herausgegebenen Predigt, und erst im Jahr 1723 (nachdem er unterdessen Bischof von Exeter geworden war) direkt, in dem historischen Bericht über den N. T. Kanon.[3] Die erste Gegenschrift war die von Samuel Clarke,[4] die bedeutendste, wiewohl ziemlich später herausgekommene ist die nicht unmittelbar gegen Toland gerichtete «Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte» von Nathanael Lardner,[5] in deren zweitem Theil gerade das geleistet ist, jedoch in apologetischem Geist, wovon Toland gesprochen hatte, eine vollständige und genaue Zusammenstellung der Zeugnisse, welche bei den Schriftstellern der ersten christlichen Jahrhunderte über die N. T. Bücher vorkommen. Von ausländischen Gegenschriften ist weit die gründlichste die von Mosheim.[6] Toland antwortete auf diese Streitschriften nichts mehr; er betrieb politische Studien.

Unterdessen trat eine Reaktion des Klerus ein; anfangs März des Jahres 1700 erfuhr Toland, dass das Unterhaus der Convocation eine Commission niedergesetzt habe, um neue Bücher, welche gegen die christliche Religion und die anglikanische Kirche streiten, zu prüfen.[7] Diese Commission zog auch

[1] a. a. O. S. 67. f.

[2] Vergl. Thorschmid III, S. 321 – 472.

[3] *Historical Account of the Canon of the N. T. in Answer to Amyntor.*

[4] *Some Reflections on that part of the book called Amyntor, which relates to the Writings of the primitive Fathers, and the Canon of the N. T. Lond. 1699.*

[5] *The Credibility of the Gospel History* u. s. w. Lond. 1727. 2 Bände.

[6] *Consideratio objectionum in Amyntore propositarum contra auctoritatem librorum N. Foederis,* in den *Vindiciæ antiquæ Christianorum disciplinæ,* zweite Ausgabe, 1722, S. 342—371.

[7] Bericht Toland's darüber im *Vindicius Liberius* S. 12. ff.

zwei Schriften von Toland: *Christ. n. m.* und *Amyntor* in Untersuchung. Sobald er das erfuhr, richtete er ein Schreiben an den Sprecher des Unterhauses der Convocation, Dr. Hooper, Dechanten von Canterbury.[1] Er gibt zu, dass sich in jenen zwei Schriften einige besondere Meinungen finden (*singular opinions*); allein so viel Freiheit habe jeder Schriftsteller und wenn man nicht hoffen könne, etwas klarer zu machen, als es schon vorher sey oder herrschende Irrthümer zu widerlegen, so brauche man überhaupt nicht zu schreiben; die ausgezeichnetsten Mitglieder der Convocation haben in ihren Schriften ebenfalls Ansichten ausgesprochen, welche von den Ansichten Anderer hie und da abweichen. Dass er aber gegen die christliche Religion oder die drei Glaubensbekenntnisse geschrieben habe, das müsse er entschieden verneinen. Mit seinem «Christenthum ohne Geheimniss» habe er vielmehr der christlichen Religion einen Dienst leisten wollen und möge auch sein Prinzip irrthümlich oder die Ausführung ungenügend seyn, so sey doch seine Absicht gesund und orthodox gewesen; etwaige unüberlegte Ausdrücke und voreilige Urtheile in jenem Buch sollte man mit seiner damaligen Jugend entschuldigen. Seinen Amyntor habe er, während er entschlossen gewesen sey, sich in keine Religionsstreitigkeiten mehr einzulassen, nothgedrungen zu seiner Vertheidigung gegenüber dem Parlament geschrieben. Derselbe bestehe theils aus Thatsachen, deren Zusammenstellung ihm vernünftiger Weise nicht zum Vorwurf gemacht werden könne, theils aus Bemerkungen darüber, die keinen Tadel verdienen. Endlich spricht er sich für die bestehende Religion aus und erklärt sich bereit, vor der Versammlung Rechenschaft von seinem Glauben abzulegen.

Dieses Schreiben legte Dr. Hooper der Versammlung nicht vor, sondern theilte es nur Einzelnen privatim mit. Die Einen fanden es roh und drohend gehalten als Vertheidigung der socinianischen Ketzerei, die Andern sahen direkte Unterwerfung und demüthigen Widerruf darin. Der Sprecher ertheilte dem Toland nur die Antwort, seine Bücher seyen allerdings in Untersuchung gezogen und wenn es ihm bei der Leitung der Debatte möglich sey, ihm zu dienen, so werde er es thun. Um alles Missverständniss abzuschneiden, schrieb Toland an Hooper noch einmal und bat ihn ausdrücklich, sein Schreiben dem Haus zu übergeben; Irrthümer, die er nie gehegt, könne

[1] Abgedruckt im *Vind. Lib.* S. 15—28.

er nicht widerrufen. Uebrigens sey er eben so entfernt davon, der Convocation drohen, als ihr schmeicheln zu wollen. Er erhielt keine Antwort darauf und schmeichelte sich mit der Hoffnung, seine Sache werde damit glücklich beigelegt seyn. Er war daher sehr überrascht, als er später in den Berichten des Unterhauses der Convocation fand, dass dasselbe ohne Rücksicht auf seine beide Schreiben eine Vorstellung gegen ihn an das Oberhaus gerichtet und diesem gewisse Sätze aus *Christ. n. m.*, die es verurtheilt hatte, übersandt habe. Das Buch wurde in diesem Bericht ein «abscheuliches» und der Verfasser selbst mehr als einmal «Atheist» betitelt, was ihm bis jetzt von keinem seiner Gegner widerfahren war. Die gerügten Sätze sind folgende: 1) dass weder Gott selbst noch seine Eigenschaften Geheimnisse seyen; 2) Toland habe aus Apok. 17, 5 ff. beweisen wollen, dass das Behaupten von Geheimnissen das Merkmal einer antichristlichen Kirche sey; 3) er habe Geheimniss und Widerspruch, d. h. Nichts identificirt; 4) er habe über den Glauben falsch gelehrt; 5) er habe die Geistlichen für die Urheber aller Uebel, welche in das Christenthum sich eingeschlichen haben, erklärt. Am 20. März wandte sich das Unterhaus zum zweitenmal an das Haus der Bischöfe mit der Bitte um Beistand zur Unterdrückung aller verderblichen Bücher, namentlich dieses «Christenthum ohne Geheimniss,» das mit der Absicht verfasst sey, die Fundamentalartikel des christlichen Glaubens zu untergraben. Am 8. April antworteten die Bischöfe, in Folge einer Berathung mit Rechtsgelehrten: ohne eine Vollmacht von Seiten des Königs haben sie keine hinreichende Auktorität, um solche Bücher gerichtlich zu rügen (*to censure judicially*); wenn man diess thun wollte, würden vielmehr beide Häuser gesetzliche Strafen verwirken.[1] Die Bischöfe setzten übrigens auch eine Commission nieder mit dem Auftrag, das Buch zu prüfen. Hören wir das Urtheil eines Mitgliedes dieser Commission.

Gilbert Burnet, Bischof von Salisbury, sagt: die Mitglieder des Unterhauses zogen einige Sätze aus dem Buch, wiewohl mit so wenig Nachdenken, dass die ärgsten darin befindlichen Stellen übergangen und nur solche hervorgehoben wurden, die sich, so schlimm sie auch gemeint seyn mochten, dennoch füglich in einem guten Sinn auslegen liessen.[2] — Die

[1] Vergl. Wilkins *Concilia Magnæ Britaniæ* B. II. S. 361.
[2] G. Burnet's Geschichte seiner Zeit, Uebersetzung, Bd. II. S. 331.

Commission des Oberhauses erstattete folgenden Bericht: sie habe in dem Buche mehre gefährliche Behauptungen gefunden und besonders eine, welche sie als die Grundlage aller übrigen ansehe, welche aber das Unterhaus gar nicht bemerkt habe, nämlich: dass die Offenbarung oder die Schrift nicht schlechthin Beistimmung fordere, sondern nur ein Mittel der Belehrung sey.[1]

Die Bischöfe haben sich offenbar einsichtsvoller bewiesen, als die Geistlichen des Unterhauses: diese haben einzelne Sätze aus dem Zusammenhang gerissen und dann ketzerisch gefunden, die Bischöfe haben das Prinzip, den obersten Grundsatz, mit richtigem Takt herausgefunden, der allerdings das einzig Gefährliche für das Auktoritätssystem war. Toland fühlte das und antwortete: bei reiflichem Nachdenken finde er, dass er sich unüberlegt (*unwarily*) ausgedrückt habe und veränderte seinen Hauptsatz: die Offenbarung ist nicht ein zwingendes Motiv der Beistimmung, sondern blos ein Belehrungsmittel, in den anderen: die Offenbarung ist nicht nur ein zwingendes Motiv der Beistimmung, sondern auch ein Belehrungsmittel. Er begründet die neue Modifikation dadurch, dass er sagt: Erfahrung, die Auktorität eines göttlichen oder menschlichen Zeugnisses sey erforderlich, um uns vom Daseyn von irgend etwas zu überzeugen.[2]

Es war ein Glück für Toland, dass gerade zu dieser Zeit zwischen dem Oberhaus und Unterhaus der Convocation eine Eifersucht bestand: im Unterhaus war die streng hierarchische, gegen die Dissenters ausschliessende, zelotische Richtung vorherrschend; im Oberhaus bei den Bischöfen Mässigung in Beziehung auf die Freiheit der dogmatischen Ansicht, auf das Verhältniss der Kirche zu den Dissenters und auf das Verhältniss der Kirche zum Staat. Der Gegensatz zwischen ***high-church*** und ***low-church*** kam in dieser Zeit zu seinem Ausdruck und Namen. Bischof Burnet selbst wurde (s. S. 151) wegen seiner Erklärung der 39 Artikel vom Unterhaus der Convocation angegriffen, auch warf man ihm vor, er sey es hauptsächlich gewesen, der im Oberhaus Tolands sich angenommen habe. Die Bischöfe vermutheten, der niedere Klerus wolle das wichtigste Stück des Kirchenregiments, die Entscheidung über die Glaubensartikel an sich reissen und durch Bezeugung des Eifers

[1] *History of the Convocation* S. 114. bei *Tol. Vind. Lib.* S. 61.
[2] *Vind. Lib.* S. 103.

für die Hauptartikel der Religion sich in Ansehen bringen. Zum Theil auch aus diesem Grunde gingen sie auf die Anträge des Unterhauses nicht ein; aber eben dass Toland ungestraft davon kam, nahm man den Bischöfen sehr übel.

Als Toland im Jahr 1702, von einer Reise nach Deutschland zurückgekehrt, von den Angriffen, die auf ihn persönlich, sowie auf den Erzbischof von Kanterbury und die Bischöfe überhaupt als Vertheidiger gottloser Bücher gemacht worden waren, erfuhr, so vertheidigte er sich in einer Flugschrift mit dem Titel: «*Vindicius Liberius*,»[1] worin er die von uns bisher angeführten Berichte über die Convocationsverhandlungen gab und sich über seine Grundsätze auf die bereits angegebene Weise, theils entschuldigend und zurücknehmend, theils rechtfertigend aussprach und zuletzt über den Vorwurf, dass er republikanisch gesinnt sey, sich erklärte: ein Anarchist sey er nicht, aber er sey überzeugt, dass die Macht aller Regenten denselben ursprünglich von der Gesellschaft übertragen sey; er halte England für eine Republik, sofern es ein Staat sey, wo das Gemeinwohl, d. h. das Wohl Aller ohne Unterschied, bezweckt und verfolgt werde. Wir haben hier die Verbindung des Freiheitssinns im Politischen und Dogmatisch-Religiösen, eine Verbindung, welche für diese Zeit charakteristisch ist.

Der zweite Akt in der Geschichte dieses Mannes schloss sich also im Jahr 1702 glücklicher, als der erste im Jahr 1697 sich geschlossen hatte, und zwar hatte er diesen günstigen Ausgang dem Conflickt zwischen dem niederen und höheren Klerus, dem gemässigten und liberalen Geist, der damals die Prälaten der anglikanischen Kirche beseelte, zu verdanken. Die späteren Schriften Toland's von mannigfaltigem Inhalt greifen in die zusammenhängende Geschichte des Deismus nicht so wesentlich ein; wir verweisen sie, da sie an sich merkwürdige Denkmäler sind, in den Anhang.[2]

Im Ganzen müssen wir bemerken, dass er von der anfangs gesunden, nüchternen Richtung sich entfernte und zuletzt — was besonders in seinem *Pantheisticon* zu Tage kommt, alles verständige Maas verlor. Grosse Schuld trug freilich die unverständige scharfe Reaktion, die ihn getroffen hatte. Dadurch wurde er einerseits zu bitterem Widerstand gereizt, andererseits

[1] *Vind. Lib. or, Mr. Toland's Defense of himself* u. s. w., mit dem Motto: *Dat veniam Corvis, vexat Censura Columbas. Lond. 1702.*

[2] S. Anhang I.

versteckter und es lässt sich beobachten, wie die Maximen von der Accommodation an die Meinungen der Menge von der Nothwendigkeit einer esoterischen und exoterischen Religion immer deutlicher ausgesprochen werden, je später eine Schrift ist. Indessen ist nicht zu leugnen, dass er doch auch unter diesen Umständen nicht so tief hätte sinken können, wenn er ein gediegener Geist gewesen wäre. Schon die endlose Mannigfaltigkeit von politischen und gelehrten Arbeiten, in die er sich zerstreute, indem alle seine Schriften aus kleinen Abhandlungen, Aufsätzen, grösstentheils aus eigentlichen Flugschriften bestehen, hinderte ihn, eine feste und würdige Stellung einzunehmen. Auch sein Styl ist ohne gediegene Einheit, verwirrt, zerstreut. Dazu kommt seine überall so in den bizarren Titeln seiner Bücher, wie in seinen paradoxen Behauptungen, so in dem Prahlen mit der Bekanntschaft und Freundschaft berühmter Gelehrten, Staatsmänner und fürstlicher Personen, wie in dem Zurschautragen seines vielseitigen Wissens, hervortretende Eitelkeit. Ein entsprechender Schluss seiner schriftstellerischen Thätigkeit war die Grabschrift, die er wenige Tage vor seinem Tod († 11. Mai 1722) für sich verfasste.[1]

[1] *H. S. E.*
JOANNES TOLANDUS,
Qui in Hibernia prope Deriam natus
In Scotia et Hibernia studuit,
Quod Oxonii quoque fecit adolescens,
Atque Germania plus semel petita,
Virilem circa Londinum transegit ætatem,
Omnium literarum excultor
Ac linguarum plus decem sciens,
Veritatis propugnator,
Libertatis assertor:
Nullius autem sectator aut cliens,
Nec minis, nec malis est inflexus,
Quin quam egit vitam perageret
Utili honestum anteferens,
Spiritus cum æthereo patre,
A quo prodiit olim conjungitur:
Corpus item naturæ cedens,
In materno gremio reponitur.
Ipse vero æternum est resurrecturus
At idem futurus Tolandus nunquam
Natus Nov. 30
Cætera ex scriptis pete.
Thorschmid III, 14. f.

Viertes Kapitel.

Standpunkt der Orthodoxen.

Ehe wir zu der nächsten deistischen Schrift, welche Epoche macht, übergehen, sehen wir uns unter den orthodoxen Theologen der anglikanischen Kirche um, und fragen nach ihren theologischen Prinzipien, um die Bedeutung der Maxime des Freidenkens, welche demnächst ausgesprochen wird, würdigen zu können.

Eine Debatte, aus der uns die verschiedenen Standpunkte deutlich werden, ist die Dodwell'sche Streitigkeit über die Unsterblichkeit der Seele.

Henry Dodwell, ein gelehrter Theologe, der 1688 zum Professor der Geschichte in Oxford ernannt, aber 1691 wegen Verweigerung des Wilhelm III. und seiner Gemahlin Maria zu schwörenden Huldigungseides abgesetzt worden war, ein entschiedener *high-church-man* und Hauptsprecher der *Non-jurors* oder Jakobiten, mischte sich im Jahre 1706 in eine schon 1702 von Anderen begonnene Debatte über die Lehre von der Unsterblichkeit. Es war nämlich vom supranaturalistischen Standpunkt aus die Behauptung aufgestellt worden, die menschliche Seele sey keine geistige, unsterbliche Substanz. Dodwell schrieb eine Abhandlung in Briefform über diesen (schon von Hobbes behaupteten) Satz, indem er aus der Schrift und den ältesten Vätern bewies, dass die Seele an sich sterblich sey, aber von Gott, sey's zur Strafe oder zur Belohnung, unsterblich gemacht werde (*immortalized actualy by the pleasure of God*), und zwar durch ihre Verbindung mit dem göttlichen Geist bei der Taufe (*divine baptismal spirit*); diesen göttlichen, Unsterblichkeit verleihenden Geist mitzutheilen, hat übrigens seit den Aposteln Niemand mehr die Vollmacht, als allein die Bischöfe.

Die Sakramente der Dissenters hatten folglich keine Kraft, sie wurden gar nicht mehr als Christen anerkannt. Man vertheilte Traktätchen im Land des Inhalts, dass die Dissenters von Neuem getauft werden müssen und dass sie bis dahin alle im Stande der Verdammniss sich befinden. Diese Ansicht ging also aus der absoluten Verehrung der Hochkirche, aus dem strengen Supranaturalismus und der Traditionskirche hervor.

Diese These war doch zu kühn und es erfolgte (1706—1708) eine Reihe von Streitschriften, indem z. B. Daniel Whitby und Samuel Clarke gegen Dodwell schrieben. Man betrachtete jenen Satz als der Religion überhaupt zuwiderlaufend, bestritt ihn vom allgemeinen religiösen Standpunkt, und so diente diese Polemik dazu, die rationelle, von der natürlichen Religion ausgehende Betrachtungsweise der Dogmen herrschend zu machen.[1]

So führte der Versuch eines *high-church-man* in der gleichen Weise zum Sieg der entgegengesetzten Ansicht in Beziehung auf theologische Prinzipien, wie das nicht viel spätere Unternehmen des gleichgesinnten Dr. Henry Saccheverell mit dem Triumph der liberalen Ansicht in Beziehung auf kirchliche und politische Freiheit endigte. Saccheverell vertheidigte nämlich in zwei Predigten, die er am 14. Aug. und 9. Nov. 1709 in der St. Paulskirche zu London hielt, die Lehre vom passiven Gehorsam (*non-resistance*), erhob Klage darüber, dass die Dissenters geduldet werden, und erklärte, die Kirche sey in Noth, sie werde gefährlich angegriffen von ihren Feinden und schwach vertheidigt von ihren vorgeblichen Freunden. Er forderte das Volk auf, sich zur Vertheidigung der Kirche mit der Rüstung Gottes zu wappnen.[2] Seine Partei berief sich zum Beweis, dass

[1] Man vergl. Burnet: «meine Zeit» B. II, S. 723 f; über die Literargeschichte dieser Debatte Pfaff: *Introd. in hist. theol. lit. II, 369 ff.*

[2] Zur Probe von dem Geist, der in diesen Predigten weht, hier Einiges aus der zweiten, die den Titel führt: *The Perils of False Brethren, both in Church and State.* S. spricht hier von einem schwarzen Complott, dem Staat und Kirche von England entgangen sey, er schildert die «falschen Brüder» als Männer, welche von den Glaubensartikeln der Kirche abweichen, sich den Dissenter gefällig erzeigen, Toleranz und Gewissensfreiheit vertheidigen, *who would obtrude upon us a wild, negative Idea of a National Church — whereas 'tis evident, that this Latitudinarian, Heterogeneous Mixture of all Persons, of what different Faith soever, uniting in Protestancy — would render it the most absurd, contradictory Body in the World* (S. 16).

allerdings die Kirche in Gefahr sey, auf Bücher, wie das von Tindal anonym herausgegebene über die Rechte der christlichen Kirche,[1] worin mit vielem Scharfsinn der Satz durchgeführt wird, die Kirche sey nicht eine vom Staat unabhängige Institution, die Behauptung dieses Satzes gehe nur von hierarchischer Herrschsucht aus, und wo dieser Anspruch auf Unabhängigkeit verwirklicht werde, schlage es zum Schaden des Staats nicht nur, sondern auch zum Nachtheil der Kirche selbst aus, das Episcopalsystem führe nothwendig auf das Papalsystem.

Ein Hauptführer der streng hierarchischen Partei war George Hickes. Dieser suchte in einer Gegenschrift gegen Tindal[2] zu beweisen, die Bischöfe seyen geistliche Fürsten und Stellvertreter des hohepriesterlichen Amtes Christi; das heilige Abendmahl sey ein unblutiges Opfer, welches durch die Priester für die Menschen Gott müsse geopfert werden; diejenigen protestantischen Kirchen, welche keine Bischöfe haben, seyen gar keine Kirchen, sondern sie seyen schismatisch. In einer Sammlung von Schriften, die er hinterliess, erklärte er sich noch weiter, die englische Kirche seit der Revolution sey schismatisch; der Geistlichkeit sey Niemand unterworfen, dagegen haben sich alle Menschen ohne Ausnahme die Könige sowohl als die übrigen durch die Taufe der Kirche unterwürfig gemacht.

Without Doubt this Modern Latitude and infamous Doubledealing, as it can proceed from nothing but the rankest Atheism, so it must propagate it wherever it goes etc. (S. 21). Ein sehr decidirtes Urtheil über diesen Fanatiker gibt Lord Mahon in seiner vortrefflichen *History of England from the peace of Utrecht to the peace of Aix-la-Chapelle*, B. I (1836) S. 57. ff. *Never, perhaps, had any man attained a higher pitch of popularity* (als S. im Jahr 1713) — *yet the concurrent testimony of some of his friends as well as of his enemies represent him as utterly foolish, ignorant, ungrateful — his head reeling with vanity, his hearth overflowing with gall. This venerated idol, when we come to try its substance, appears little more than a stock or a stone. But S. was considered as the representative of a popular party doctrine — as the champion and the Martyr of the High-Church-cause.*

[1] *The Rights of the Christian Church, asserted against the Romish, and all other Priests, who claim an independent Power over it.* u. s. w. *Part. I. Lond. 1706.* II. Ausgabe 1706, III. 1707. vergl. Baumg. Hall. Bibl. B. VII, 52 ff. Diese Schrift von Toland wurde auf Befehl des Unterhauses in demselben Feuer mit Saccheverell's angeführten Predigten verbrannt (1710).

[2] *Two Treatises, one of the Christian Priesthood: the other of the Episcopal Order.*

Er fordert die Geistlichkeit auf, mit dem Volk die Partei ihrer Bischöfe gegen die Fürsten, welche die Rechte der Kirche an sich ziehen, zu ergreifen.

Die Whigs klagten und brachten die Sache Saccheverell's vor das Parlament, und ungeachtet hochgestellte Männer sich Saccheverell's annahmen und die Menge sich so für ihn begeisterte, dass in kurzer Zeit 40,000 Exemplare jener Predigten vergriffen waren, wurde zuletzt doch im Oberhaus der Beschluss gefasst, dass seine beiden Predigten durch Henkershand verbrannt werden und ihm selbst das Predigen drei Jahre lang verboten seyn sollte.

Solche excentrische Kämpfer für die Hierarchie, wie Hickes und Saccheverell, solche überspannte Supranaturalisten, wie Dodwell halfen eben die Gedanken der Freiheit aufbringen und die Auctorität des Kirchlichen und Positiven herabsetzen. Je mehr die Tradition in ihrer Auctorität gehoben wurde, je mehr Heil und Unsterblichkeit von den positiven Institutionen der bischöflichen Kirche abhängig gemacht und von einem willkührlich scheinenden göttlichen Beschluss abgeleitet wurde, desto mehr drängte sich das Bedürfniss auf, die ewige Nothwendigkeit der Sache einer rein zufälligen Willkühr, die Allgemeinheit dem äusserlich Beschränkten gegenüberzustellen. Man suchte die Religion und ihre wesentlichen Wahrheiten als nothwendig *a priori* zu beweisen.

Davon legen die sogenannten Boyle'schen Predigten ein Zeugniss ab. Derselbe Robert Boyle († 1691), den wir oben als einen gründlichen Naturforscher und als einen der ersten Stifter der *Royal Society* genannt haben, war für Verbreitung der christlichen Gotteserkenntniss und Frömmigkeit eifrig thätig; er wurde Präsident der im Jahre 1661 zum königlichen Institut erhobenen Gesellschaft zur Fortpflanzung des Evangeliums in Nordamerika, versorgte Irland und Wales mit Bibeln in den celtischen Volkssprachen u. dergl. Indessen war er bei seinem Religionseifer von der edelsten Humanität beseelt, ein Feind aller Intoleranz und Religionsverfolgung; zwar entschiedener Anhänger der bischöflichen Kirche, aber keineswegs verblendet gegen die Missbräuche derselben. Der fromme Sinn, mit welchem er die Naturwissenschaften betrieb, drückt sich in einer Stelle seines Testamentes aus, wo er der königlichen Gesellschaft glückliche Fortschritte erfleht in Erforschung der wahren Natur der göttlichen Werke und zugleich wünscht,

dass sie sowohl, als alle Naturforscher ihre sämmtlichen Entdeckungen zur Ehre des höchsten Urhebers der Natur und zum Vortheil des menschlichen Geschlechts von Herzen anwenden möchten. In seinem Testament setzte er zugleich für acht Predigten, welche jährlich in einer von den Executoren des Testamentes jedesmal zu bestimmenden Kirche in London von einem durch dieselben zu beauftragenden Theologen (je am ersten Montag in den Monaten Januar bis Mai, und September bis November) gehalten werden sollten, die Summe von je fünfzig Pfund Sterling aus. Der Zweck dieser Predigten sollte seyn, die Wahrheit der christlichen Religion gegen Unglaubige, nämlich Atheisten, Deisten, Heiden, Juden und Muhamedaner mit Ausschliessung der Confessionsverschiedenheiten (*omissis iis omnibus, de quibus disceptant Christiani*) zu vertheidigen. Diese Predigten wurden in verschiedenen Kirchen gehalten. Der erste, welcher die Ehre hatte, als Prediger der Boyle'schen Stiftung aufzutreten, war der berühmte Richard Bentley; später finden wir unter den Predigern dieser Stiftung einen Samuel Clarke, William Whiston. Diese apologetischen Predigten mussten nach ihrer Bestimmung die natürliche Religion zu Grund legen und von rationellen Gründen ausgehen. Und das finden wir denn auch bestätigt, wenn wir dieselben ansehen. Bentley eröffnete sie damit, dass er «die Thorheit und Unvernünftigkeit des Atheismus an den Tag legte.»[1] Aus seinen Predigten ergibt sich, dass er als Gegner sich Leute vorstellt, wie wir sie aus dem Briefwechsel Blount's in den *Oracles of Reason* kennen lernen, welche die Immaterialität der Seele und eine überweltliche, intelligente Gottheit läugneten. Gegen diese rückt er nun mit Argumenten an, wie das folgende: wenn Jemand behaupten wollte, ein Affe sey zufälliger Weise an Tinte, Feder und Papier gekommen, und indem er geschrieben habe, sey es ihm begegnet, dass er den Leviathan des Thomas Hobbes ganz getreu aufgesetzt habe: würde wohl ein Atheist dieser Geschichte Glauben schenken? Und doch glaubt er ohne weiteres, dass der menschliche Organismus auch so zufälligerweise entstanden sey. — Diess ist eine Probe des Verfahrens in allen diesen Predigten Bentley's; er weist die Merkmale

[1] Bentley's *Sermons at Boyle's Lectures upon the folly and irreasonableness of Atheism*, London 1692, lateinisch übersetzt von dem Bischof der böhmischen Brüder und Hofprediger zu Berlin, Jablonski, 1696. Eine deutsche Uebersetzung erschien von Seidel.

weiser Absichtlichkeit in der Einrichtung der unbeseelten Welt sowohl, als in der organischen und lebenden Welt nach und schliesst daraus auf ein intelligentes Wesen als Urheber dieser Zweckmässigkeit.

Auf ähnliche Weise suchte Samuel Clarke, der im Jahr 1704 und 1705 zum Prediger für die Boyle's *Lectures* gewählt wurde, das Daseyn und die Eigenschaften Gottes metaphysisch zu demonstriren und die unveränderliche Verpflichtung der natürlichen Religion, die Wahrheit und Gewissheit des Christenthums darzuthun. Auf die ethische Seite seines Systems werden wir später zurückkommen, wie wir überhaupt die rationelle Seite der Theologie dieses Zeitraumes näher anzusehen in der Folge Gelegenheit haben werden.

Wir gehen zu Collins und zu seiner Schrift, welche die Freiheit des Denkens als Prinzip verfocht, über.

Fünftes Kapitel.

Anthony Collins, und seine Schrift über das Freidenken.

ANTHONY COLLINS war im Jahr 1676 geboren, von einer edeln und reichen Familie, studirte zu Cambridge und kam später nach London, um die Rechtsgelehrsamkeit zu betreiben; da er an diesem Beruf wenig Geschmack fand, so verzichtete er auf denselben und widmete sich der Philosophie und Literatur. Er wurde in seinem 27. Jahr mit Locke bekannt und führte einen Briefwechsel mit demselben, welcher in den letzten anderthalb Jahren von Locke's Leben fortdauerte. Die in diesem Briefwechsel dargelegte Achtung und Liebe des Philosophen wirft ein sehr günstiges Licht auf Collins,[1] die Correspondenz beginnt unmittelbar nach einem Trauerfall, von dem Collins betroffen worden ist, und über den Locke ihm seine Theilnahme bezeugt, aber hinzufügt: «doch ich betrachte Sie als einen Philosophen und Christen und will Ihnen desswegen die Mühe ersparen, erst von mir zu lesen, was Ihre eigenen Gedanken Ihnen weit besser vorhalten werden.»[2] Wir sehen sie anfangs als Bekannte und bald als vertraute Freunde, indem das neuen Bekannten gegenüber schon früher immer so vorsichtige und zurückhaltende Benehmen Locke's, das gewiss bei dem 70jährigen Greisen eher zu als abgenommen hatte, dennoch bald aufgegeben wird und das ceremonielle Verhältniss bald in ein unbefangen vertrautes sich verwandelt. Nicht nur gibt Locke seinem Collins schon im zweiten Brief (3. Juni 1703), zum Zeichen, dass er bereits über Ceremonien mit ihm hinaus sey, einen Auftrag, sondern er schreibt namentlich im fünften

[1] Locke's *Works* B. IX, S. 261 – 298.

[2] a. a. O. S. 261 (V. 4. Mai 1703).

Brief (9. Juli) ganz liebenswürdig: «Obgleich meine Freundschaft von sehr geringem Werth oder Nutzen seyn mag, so ist sie doch das Beste, was ich zu geben habe, und desswegen werde ich sie nicht voreilig hingeben, wo ich nicht glaube, dass Verdienst und Aufrichtigkeit ist, darum bitte ich, verzeihen Sie mir die Eile, mit der ich Ihnen meine Arme um den Hals werfe und Sie so umfasst haltend, Ihnen sage, Sie dürfen nicht hoffen, durch irgend etwas, das wie ein Kompliment aussieht, mich in einer höflicheren und dem Anstand gemässeren Entfernung zu halten.» Ja der Greis gesteht, dass diese neuangeknüpfte Freundschaft ihn heiter und glücklich mache und die Hefe seines Lebens in den angenehmsten Theil desselben verwandle; er findet in seinem jungen Freund das edle Prinzip der Liebe zur Wahrheit um ihrer selbst willen. «Ich bin ein armer unwissender Mann, schreibt Locke einmal, und wenn ich mich irgend einer Sache zu rühmen habe, so ist es die, dass ich die Wahrheit aufrichtig liebe und suche, ohne mich darum zu bekümmern, wem sie gefällt oder missfällt. Ich nehme Sie für einen Mann derselben Schule und so umarme ich Sie.»[1]

Vom Februar 1704 an ist der interessanteste Gegenstand des Briefwechsels die Nachricht, welche Collins seinem Freunde gibt, von einem Beschluss der Collegienvorsteher zu Oxford, wornach jeder Vorstand eines *College* es verhindern sollte, dass der *Essay concern. hum. Underst.* gelesen werde, — während Einige für einen weiter gehenden Entschluss, nämlich für die Verdammung des Locke'schen Werks gewesen waren, weil es, wie Locke sich ausdrückt, «die Stapelwaare des Platzes im Preise herabdrückt.» Zu seinem Freunde hat Locke das Zutrauen, dass er sein Werk besser als Jemand sonst verstehe.[2]

Im letzten Brief (1 Okt. 1704) wünscht Locke dringend, Collins noch einmal zu sehen: meine Schwäche, schreibt er, nimmt so schnell zu, dass mir, wenn Sie nicht eilen, hieher zu kommen [nach Oates], die Befriedigung entgeht, einen Mann je wieder zu sehen, den ich in der ersten Reihe Derjenigen schätze, welche ich verlassen muss. Indessen hatte Locke schon am 23. Aug. einen Brief geschrieben, der nach seinem Tod an Anthony Collins übergeben werden sollte, worin er

[1] a. a. O. S. 265, 261, 273.

[2] a. a. O. S. 280, 285. f.

ihm einen jungen Mann empfiehlt und sagt: die Kenntniss, die ich von Ihren Tugenden aller Art habe, sichert das Vertrauen, das ich in Sie gesetzt habe. Möchten Sie lang und glücklich im Genuss der Gesundheit, Freiheit, Zufriedenheit und alles des Segens leben, welchen die Vorsehung Ihnen zugetheilt hat und wozu Ihre Tugend Ihnen ein Recht gibt. Ich weiss, Sie liebten mich, so lange ich lebte, und werden mein Andenken bewahren, nun ich todt bin. Der ganze Nutzen, den dasselbe Ihnen gewähren soll, ist die Lehre, dass dieses Leben eine Scene der Eitelkeit ist, die schnell vergeht und keine gediegene Befriedigung gewährt, ausser in dem Bewustseyn, recht zu handeln, und in der Hoffnung eines andern Lebens. Diess ist es, was ich aus Erfahrung sagen kann und was Sie gegründet finden werden, wenn Sie dazu kommen, die Rechnung zu schliessen. Leben Sie wohl! Ich hinterlasse Ihnen meine besten Wünsche.[1]

John Locke.

Das schöne Vertrauen und die innige Freundschaft des gediegenen Mannes für Collins kann nicht anders, als eine günstige Meinung von dem letzteren in uns erwecken. Und mögen auch Manche sagen, Locke sey gerade noch zur rechten Zeit gestorben, um nicht sehen zu müssen, wie sein trauter Freund sich zu Meinungen hinreissen liess, die ein so innig frommer Philosoph, wie er, nur für Irrthümer ansehen konnte: so können wir doch das günstige Vorurtheil, das uns Locke von Collins beigebracht, nicht ohne die überzeugendsten Gründe aufgeben. Möglich, dass er in Irrthum verfiel, aber ob seine «Liebe zur Wahrheit um ihrer selbst willen,» ob sein Charakter dadurch in Schatten gestellt wird, ist eine andere Frage. Er wird uns als sanft, als sehr verbindlich und freundschaftlich, als entschiedener Feind aller Arten von Zügellosigkeit in der Unterhaltung geschildert. Er erwarb sich als Friedensrichter, zuletzt als Schatzmeister der Grafschaft Essex allgemeine Achtung, und unmittelbar vor seinem Tode (13. Sept. 1729) soll er die Erklärung gegeben haben: da er seinem Gott, seinem König und seinem Vaterland stets nach Kräften gedient habe, so sey er überzeugt, an den Ort zu kommen, welchen Gott denen aufbehalten habe, die ihn lieben.

[1] a. a. O. S. 298.

Als Schriftsteller trat er seit 1700 in mehren kleinen Schriften auf; namentlich gab er in den Jahren 1707 und 1708 mehre Streitschriften heraus, z. B. einen «Versuch über den Gebrauch der Vernunft bei Sätzen, deren Evidenz von menschlichem Zeugniss abhängt.»[1] Er setzte darin die Bedingungen fest, unter welchen ein Zeugniss Glauben und Beistimmung finden könne, wobei die Locke'schen Prinzipien unverkennbar durchblicken; sodann suchte er zu beweisen, dass bei einer Sache, von welcher man auf bloses menschliches Zeugniss hin annehme, dass sie von Gott komme, die Vernunft zu untersuchen habe, ob die Worte nicht einen Sinn haben, der reinen und richtigen Begriffen widerspreche. Eine Offenbarung müsse, wenn auch der wörtliche Sinn falsch sey, doch wenigstens nach ihrem eigentlichen inneren Sinn den richtigen Begriffen der Vernunft und Philosophie gemäss seyn.[2]

In dem Dodwell–Clarke'schen Streit über die Unsterblichkeit stellte sich Collins in fünf Flugschriften (1707 und 1708) auf die Seite Dodwell's, indem er von der Locke'schen Behauptung ausging, es sey unmöglich, zu beweisen, dass der Materie das Denken nicht als Qualität zukommen könne.[3]

Auch in der Sache Saccheverell's finden wir unsern Collins wieder. In einem Pamphlet, das gegen die erste der berüchtigten Predigten Saccheverell's im Jahr 1709 erschien, war gelegenheitlich die Auktorität einer Klausel im 20. unter den 39 Artikeln bezweifelt worden. Collins griff nun diese Klausel ausdrücklich an in einer Flugschrift mit dem Titel: der Pfaffenbetrug in seiner Vollendung oder Aufdeckung des Betrugs in Einschiebung und Beibehaltung der Klausel: die Kirche hat Macht, Gebräuche und Ceremonien anzuordnen und Auktorität in Glaubensstreitigkeiten.[4] — An Antworten liess es die Kirche

[1] *An Essay concerning the Use of reason in Propositions the Evidence whereof depends on human testimony.* 1707, 2te Ausgabe 1709. Zunächst gegen eine Schrift über die Trinität gerichtet. Vergl. Thorschmid Bd. I, S. 5 ff.

[2] Collins wendet diess nur auf Anthropomorphismen an, allein die Regel hat eine so weite Ausdehnung, dass der Grundgedanke seiner späteren Schriften über den Weissagungsbeweis im Keime schon darin liegt.

[3] Vergl. Thorschmid I, 16. f.

[4] *Priestcraft in Perfection* u. s. w. Lond. 1709. Ausgabe 2 u. 3 1710. Vergl. Thorschmid I, 27. f.

natürlich nicht fehlen; Collins replicirte und so dauerte diese kritische Controverse bis 1715 fort; im Jahr 1724 nahm Collins die Frage wieder auf, um sich besonders gegen Dr. Thomas Bennet, den Hauptkämpfer für jene Klausel, zu vertheidigen, in seinem historisch-kritischen Versuch über die 39 Artikel der Kirche von England.[1] Die Frage hatte ein praktisches Interesse: die These der Klausel erschien unserm Kritiker so hierarchisch, dass er sie mit den Prinzipien der Reformation in England nicht zu reimen wusste. Er war überzeugt, dass Gott eine Glaubensregel gegeben habe, die Jedermann für sich selbst verstehen könne, und dass der Glaube eines Jeden in demjenigen bestehen müsse, was er, wenn er seinen Verstand, so gut er kann, anwendet, in dieser Regel findet. Es war ihm zuwider, dass Menschen sich die Auktorität anmassen wollen, ihren Sinn dieser Regel anderen aufzudrängen, und dass sie das Befestigung der Religion genannt wissen wollen, was nur Befestigung ihrer Herrschaft sey und womit sie möglichst verhindern, dass wahre Religion in den Gemüthern Platz greife.[2] Aus diesem praktischen Interesse stellt er nun gelehrte, kritische Forschungen an, deren Resultat ist, dass jene Klausel nicht ursprünglich sey und weder die Auktorität der Convokation, noch die des Parlaments für sich habe; die Originalhandschrift der Artikel der Convocation von 1562 mit den Unterschriften der Majorität beider Häuser sey noch vorhanden; ebenso die Handschrift der letzten Redaktion von 1571 mit den Unterschriften des Oberhauses: und in beiden fehle die fragliche Klausel; alle vor 1571 gedruckten Ausgaben der Artikel haben den gedachten Satz ebenfalls nicht und doch sey nur die Recension der Convocation von 1571 durch eine Parlamentsakte zum Gesetz erhoben worden.[3] Die Vertheidiger der Auktorität der Klausel geben die Weglassung derselben in mehren Ausgaben der Artikel der Bosheit (*Knavery*) der Presbyterianer schuld, während diese doch offenbar die gewissenhaftesten und religiösesten Kirchenmänner und grosse Stützen der protestantischen und christlichen Religion in England gewesen seyen. Nein! die Schuld der Verfälschung

[1] *An historical and critical Essay on the 39 Articles of the Church of England* u. s. w. Lond. 1724.

[2] a. a. O. Vorrede S. IX. f.

[3] a. a. O. S. 277. f. — Der Beweis ist auf dem Wege der äusseren Kritik sehr überzeugend geführt.

und Wissenschaften kommen darin vor. Wer kann nun die Schöpfung sich richtig vorstellen ohne Kenntniss der Natur? wer den Sinn anthropomorphistischer Stellen fassen ohne Metaphysik? wer begreift die nöthigen Beschränkungen sittlicher Wahrheiten der Schrift, ohne das Naturgesetz zu kennen? Demnach ist Nachdenken über alle Wissenschaften das einzige Mittel, den in der Schrift geoffenbarten Willen Gottes zu verstehen. Folglich muss es mindestens erlaubt seyn, frei zu denken.[1]

Zum Beweis: der Mangel an Freidenken hat auf die grössten Abgeschmacktheiten geführt; stellten sich doch manche Christen in den alten Zeiten Gott körperlich vor. Wer nicht frei sehen darf, dessen Sinne kann man täuschen: so waren die heidnischen Orakel ein Kunststück der Priester, um die Sinne des Volks zu täuschen, das Flüssigwerden des Januariusbluts, schwitzende und weinende Heiligenbilder sind von derselben Art; eine Täuschung des Gesichts, welche über alles geht, ist die Abendmahlslehre lutherischer und papistischer Priester. Man schmuggelt dann die Absurditäten unter dem Vorwand ein, sie seyen nur über, nicht gegen das Gesicht.[2]

Allein diejenigen Abgeschmaktheiten, die man dem geistigen Vermögen aufbindet, sind noch weit ärger, als die in Beziehung auf die Sinne. Nur durch Beschränkung der Denkfreiheit lassen sich jene einführen, nur durch Herstellung des freien Denkens lassen sie sich bekämpfen und aufheben, d. h. das freie Denken ist das nothwendige Mittel zur Aufklärung oder zur negativen Erkenntniss der Wahrheit. Der Aberglaube ist ein furchtbares und fast allgemeines Uebel; die Abergläubischen können sich keinen vollkommen gerechten und guten Gott denken, sie wissen nur von Lieblingsnationen ihres Gottes und dagegen von verworfenen Völkern und fürchten sich immer vor Gottes Zorn, desshalb sind sie nicht sowohl Theisten, als Dämonisten. Es ist Erfahrungsthatsache, dass Freidenken das einzige geeignete Mittel ist, das Reich des Teufels unter den Menschen zu zerstören. Auf diese Weise ist der Teufel gänzlich verbannt aus den vereinigten Provinzen (der Niederlande), wo das Freidenken in der grössten Vollkommenheit ist, während rings um diesen

[1] a. a. O. S. 32. ff., 11. ff.

[2] *To be above, but not contrary to Eye-sight.* S. 18. Anspielung auf: «über- widervernünftig.»

Staat der Teufel in mannigfaltigen Gestalten erscheint. In England z. B. hat er von Alters her grosse Macht gehabt, und das Hexenwesen und die Macht des Teufels haben durch die Reformation nicht abgenommen; erst seit der letzten Revolution hat in Folge davon, dass man sich die Freiheit gegeben und genommen hat, frei zu denken, die Gewalt des Teufels sichtlich abgenommen und von da hat England so gut als die vereinigten Staaten aufgehört, ein Theil seines christlichen Territoriums zu seyn. Uebrigens seit der Zeit des Dr. Saccheverell, wo das Geschrei gegen Freidenken am lautesten zu werden anfing, hat der Teufel sein Recht wieder gewonnen und er hat gegenwärtig einen so grossen Anhang unter uns, dass sich nur von der Wiederkunft Christi, welche manche in der Offenbarung bewanderte Theologen als nahe bevorstehend betrachten, eine Abhülfe erwarten lässt.[1]

Die Gegner behaupten, wenn man das Freidenken erlaube, so könnten Manche sich in Atheismus hineindenken; allein es ist ja eine Frage, ob es überhaupt wahre Atheisten gibt und angenommen, es könnten durch das Freidenken einige Atheisten werden, so wird doch ihre Zahl, wenn das Freidenken erlaubt ist, mehr abnehmen, als wenn es beschränkt ist. Wenigstens kommt der Atheismus in papistischen Ländern eben davon her, dass man den Priestern alles auf ihr Wort glauben soll und wenn man etwas falsch findet, dann gar nichts mehr von dem glaubt, was sie sagen.[2]

B. Das Freidenken muss erlaubt seyn, denn es trägt zum Wohl der Gesellschaft wesentlich bei.

Man wendet ein, gewisse Spekulationen müssen, damit die Obrigkeit den Frieden erhalten könne, dem Menschen nothwendig aufgebunden werden; folglich dürfe man die Leute nicht dazu bewegen, über Gegenstände nachzudenken, wo ihnen Irrthum nützlich und Wahrheit schädlich sey. Aber das ist eine irreligiöse Vorstellung, und überdiess bringt es nur Schaden, wenn man gewisse Spekulationen, seyen sie wahr oder falsch, anderen aufzwingt; geselliger Friede und Ordnung hängt von Erfüllung der sittlichen Pflichten ab; der Eifer, Anderes (er meint religiöse Pflichten) zu beobachten, schwächt den Eifer in sittlichen Dingen und schadet dem Frieden; eifert man für

[1] a. a. O. *Sect. II, 3. I, 5.*, S. 28. ff.

[2] a. a. O. *Sect. III, 3.* S. 104. f.

die Priester, so lassen sie einem sogar Laster hingehen.[1] Man meint ferner, das Freidenken werde endlose Meinungsverschiedenheiten, mithin Unordnungen in der Gesellschaft verursachen; allein Beschränkung des Denkens ist vielmehr Ursache aller der Verwirrung und Freiheit des Denkens ist das Heilmittel für alle diese Unordnungen, welche angeblich aus Meinungsverschiedenheit entspringen. Ist doch in Griechenland durch die verschiedenen philosophischen Schulen nie Verwirrung entstanden; auch hatte man keine polemische Theologie. Woher das? Weil man über das milde und friedliche Princip Freidenken und Meinungsverschiedenheit zu gestatten einig war.[2]

C. Das Freidenken ist uns durch die Bibel und durch die Verhältnisse erlaubt und geboten.

Die Bibel macht vermöge des Zwecks Christi, seine Religion in der ganzen Welt zu begründen, das Freidenken öfters ausdrücklich zur Pflicht. Christus selbst fordert auf, in der Schrift zu suchen, d. h. ihren Sinn zu erforschen; er verbot seinen Schülern, sich Rabbi nennen zu lassen, d. h. er sprach unfehlbare Auktorität Jedermann ab. Der Apostel Paulus brauchte in seinen Reden und Briefen Gründe und Beweise, liess also eben damit die Christen, an welche er schrieb, und alle seine Leser in alle Zukunft über die Beweiskraft derselben entscheiden. Schon die Propheten des A. T. sind grosse Freidenker gewesen: sie haben mit so grosser Freiheit gegen die bestehende Religion der Juden geschrieben, wie wenn sie geglaubt hätten, es sey alles Betrug, und mit grösserer Freiheit gegen ihre inspirirten Priester und Propheten, als der Verfasser der Schrift: «Rechte der christlichen Kirche» (Tindal) gegen die nicht inspirirten Priester und Propheten unseres Israel. Auch in Salomo's Schriften finden sich solche Beweise von Freidenken, dass er, wenn er in unseren Tagen gelebt und in demselben Ton geschrieben hätte, als Atheist würde verleumdet worden seyn, es sey denn, er hätte sich den Priestern durch Kirchenbauten empfohlen.[3]

Auch das Geschäft der Mission fordert freies Denken: die Stiftung der Missionsgesellschaft in England setzt voraus, dass Freidenken in religiösen Dingen die Pflicht aller Menschen ist.

[1] a. a. O. S. 111. ff.
[2] a. a. O. S. 101. ff.
[3] a. a. O. S. 44. 153. ff. 150.

Denn ohne dass die Heiden über ihre eigenen religiösen Meinungen und über die, welche ihnen neu vorgetragen werden, frei denken, kann man nicht hoffen, sie zu bekehren. Und o dass nur auch die geeigneten Männer angewendet würden zu der Vollführung eines so glorreichen Werkes! Dass doch so eifrige Theologen, wie unsere Saccheverell's, Atterbury's, Smalridge's, unsere Stubs's, Higgins's, Milbourn's und Swift's[1] jährlich ausgehoben und in fremde Weltgegenden geschickt würden, um das Evangelium auszubreiten! dann könnten wir hoffen, gesegnete Tage zu erleben, dann würde die Lehre und Verfassung der Kirche von England überall in der Welt triumphiren und die Faktionen in England aufhören.[2]

Ueberdiess macht das Benehmen der Priester das Freidenken in religiösen Dingen besonders nöthig: einmal sind sie gar sehr getheilter Meinung über das Wesen und die Eigenschaften Gottes, über die heiligen Schriften, welches dieselben seyen und wie sie ausgelegt werden müssen, ja über christliche Dogmen, welche alle gleicher Weise aus der Schrift abgeleitet seyn sollen. Hier häuft der Verfasser alle irgend möglichen Schwierigkeiten des Schriftverständnisses zusammen und zählt alle älteren und damaligen Controversen zwischen englischen Theologen auf zum Beweis, dass Jeder, statt sich auf die unter sich getheilten Meinungen der Priester zu verlassen, für sich selbst frei denken müsse.

Sodann bekennen sie ausdrücklich, dass die Lehren der Kirche der Vernunft widersprechen.[3] Sie gestehen, dass Missbräuche und falsche Lehren in der Kirche sind. Wenn ein guter Christ besser denkt, als gewöhnlich, so beschuldigen sie ihn gleich des Atheismus, Deismus und Socinianismus, sie machen durch ihre gelehrten Forschungen den Schriftkanon ungewiss, den biblischen Text zweifelhaft, sie machen Beweisgründe, welche von Ungläubigen gebraucht werden, bekannt u. s. f., endlich erlauben sie sich frommen Betrug beim Uebersetzen und Herausgeben von Büchern. In der Bibelübersetzung wird ἐκκλησια bald mit *Assembly*, bald mit *Church* übersetzt, damit

[1] In der englischen Originalausgabe sind die Namen nur durch Chiffern angedeutet, in der französischen Uebersetzung aber ausgeschrieben.

[2] *Discourse of Freeth.* S. 41. ff., bes. 43.

[3] Beveridge: *that is most true of God, which seems most impossible to us.*

man unter «Kirche» an einigen Stellen die Geistlichkeit verstehe u. s. w.

Nachdem Collins mit diesem gelehrten Sündenregister der Hierarchie, nicht ohne überall die betreffenden Belege beizufügen, zu Ende ist, zieht er den Schluss: wegen dieses Benehmens der Priester haben wir keinen andern Weg, um zur richtigen Erkenntniss Gottes, zur rechten Behandlung der Schrift u. s. w. zu kommen, als dass wir aufhören, auf Priester uns zu verlassen und frei für uns selbst denken.[1] Ohnediess haben die Priester kein Interesse, uns zu der wahren Ansicht zu führen. Denn offenbar sind alle Priester, ausser den orthodoxen, dazu gemiethet, die Menschen in Irrthum hineinzuführen; sie studiren auch nicht die Theologie im eigentlichen Sinn dieses Worts, sondern nur die Aufrechthaltung eines bestimmten theologischen Systems. Ein Gentleman fragte einmal einen Gutsbesitzer aus New-Jersey in Amerika (wo meist nur Quäker sind), ob sie Rechtsgelehrte unter sich haben, dann ob sie Aerzte haben und endlich ob sie Priester haben. Auf alle diese Fragen antwortete der Gutsbesitzer: Nein! «O glückliches Land, erwiederte der Gentleman, das muss ein Paradies seyn!»[2]

Gegen den Einwurf, dass die Freidenker moralisch schlechte Leute seyen, beweist er, dass der Freidenker schon um seiner selbst willen tugendhaft seyn müsse, weil er bei Priestern und allen, die sich auf Priester verlassen, d. h. bei 999 von 1000 Menschen verhasst sey. Ueberdiess seyen die durch Verstand und Tugend ausgezeichnetsten Männer aller Zeiten Freidenker gewesen: Sokrates, der göttlichste Mann, der je in der Heidenwelt aufgetreten ist, war ein sehr grosser Freidenker; er glaubte an die Götter seines Landes nicht, war nach Justinus M. sogar ein Christ, und Erasmus ruft: *Sancte Socrates, ora pro nobis!* Er ist als Atheist zum Tode verurtheilt worden: auch ein Beweis für sein Freidenken. Plato war zwar vorsichtiger, aber er dachte sich in Begriffe hinein, die den in Griechenland herkömmlichen so entgegen waren, dass einige Christen ihn für göttlich inspirirt hielten. Aristoteles, der «fromme und tugendhafte» Epikur, Varro, Cato Censorius, Cicero, Cato von Utica, Seneca. Sodann wie wir schon gesehen haben: Salomo und die Propheten; Josephus, bei dem

[1] *Disc. of Fr. Sect. II*, 7.

[2] a. a. O. S. 108. ff. Die Anekdote entlehnt Collins aus Leclerc's *Bibliothèque choisie*.

nur zu bedauern ist, dass er keinen bessern Gegenstand gehabt hat, als so ein ungebildetes, barbarisches und lächerliches Volk wie die Juden; Origenes, Minucius Felix, Synesius, Francis Bacon, Thomas Hobbes, endlich Tillotson, den, wie der Verfasser behauptet, alle englischen Freidenker als ihr Haupt anerkennen.

Da er mit diesem motivirten Verzeichniss zu Ende ist, hat er noch nicht genug, sondern nennt noch eine ganze Reihe von Männern, die er hätte als Beispiel anführen können, die er aber weglassen wolle, weil sie durch ihre Tugend und ihr Freidenken hinlänglich bekannt seyen, z. B. Chillingworth, Lord Herbert von Cherbury, Spencer, Locke und Andere. Endlich schliesst dieser Abschnitt mit der allgemeinen Bemerkung: es sey schwer, wo nicht unmöglich, irgend einen durch Verstand und Tugend ausgezeichneten Mann, wofern man über ihn nach hinterlassenen Schriften sicher urtheilen könne, zu nennen, der nicht Beweise seines Freidenkens gegeben hätte, indem er von hergebrachten Meinungen abwich; und auf der andern Seite sey es unmöglich, einen Gegner des Freidenkens zu nennen, der nicht verrückt (*crack-brain'd*) und schwärmerisch oder teuflischer Laster schuldig wäre oder uns Merkmale seiner tiefen Unwissenheit und Brutalität gegeben hätte.[1]

Nehmen wir dazu, wie sich Collins in der Vorrede ausspricht über die Eingenommenheit seiner Zeitgenossen von ungeordneten Vorstellungen oder von dem, was verrückte Schwärmer oder interessirte Menschen ihnen an die Hand geben, dass er die Menschen in Narren und Schelme, in Betrogene und Betrüger eintheilt, dass er sagt, er gebe alle Hoffnung, etwas Gutes wirken zu können, auf, zumal in einem so unwissenden, stupiden, aberglaubischen, von öffentlichen und Privattugenden entblössten Lande, wie sein Vaterland[2] — so ist nicht zu verwundern, dass ein mit so schlecht verhaltener Bitterkeit, mit so viel persönlichen Seitenhieben geschriebenes Buch gewaltig verletzen musste. Indessen auch an solchen fehlte es nicht, denen ein solcher Ton gefiel. Viele von denjenigen, welche in den letzten Jahren durch die Anmassungen der Ultrahochkirchlichen gegen die Hierarchie eingenommen worden waren, stimmten in den Ton dieser Fehdeschrift mit ein; sie

[1] a. a. O. S. 118—178.

[2] Vergl. die holländ. Ausgabe und die französische Uebersetzung.

fand so starken Abgang, dass in kurzer Zeit 5 bis 6 Auflagen gemacht wurden, die theils in England, theils nachdem sich der Verfasser nach Holland geflüchtet hatte, hier herauskamen, wie denn auch eine französische Uebersetzung hier gefertigt wurde.[1]

In Deutschland, wo der *Discours sur la Liberté de Penser* nebst Bentley's und Whiston's Widerlegung bald unter die nothwendigen Theile einer ausgewählten theologischen Bibliothek gerechnet wurde, machte man sich 1714 und 1715 in akademischen Disputationen und Streitschriften, besonders zu Helmstädt und Tübingen, mit jener Schrift zu thun; reformirte Theologen der französischen Schweiz liessen Kritiken der Schrift erscheinen; in England selbst kamen nach und nach 34 Gegenschriften dagegen heraus; ja im Jahr 1713 sollen bereits 20 dergleichen erschienen seyn. Die bedeutendsten Männer, welche sich dagegen erhoben, waren Bischof Hoadly von Winchester,[2] Richard Bentley, William Whiston,[3] endlich ein sonst unbekannter Theologe, Benjamin Ibbot, der zwar keine wissenschaftliche Gegenschrift herausgab, aber als Redner der Boyle'schen Stiftung in den Jahren 1713 und 1714 eine Reihe von Predigten hielt, die nach seinem Tod herauskamen.[4] Diese genannten Gegner stimmen darin überein, dass sie das formelle

[1] Die zweite Ausgabe, die Collins in Holland besorgte, unterscheidet sich von der ersten durch Zusätze, Verbesserungen und zum Theil Verschärfungen. Diese Ausgabe liegt der französischen Uebersetzung zu Grunde: *Discours sur la Liberté de Penser, traduit d'L'Anglois et augmenté d'une Lettre d'un Medecin Arabe à Londres* (Haag) 1714. Der angehängte Brief hat mit der Abhandlung selbst nichts gemein. Er macht unter der Maske der Vertheidigung Muhameds einige feindselige Bemerkungen gegen das Christenthum. Die französische Uebersetzung verbreitete sich in Holland, Deutschland und Frankreich stark, so dass sie 1717 und 1766 wieder aufgelegt wurde.

[2] *Queries recommended to the Authors of a late discourse of Freethinking. Lond. 1713.*

[3] *Reflections on an Anonymous Pamphlet intituled: A Disc. of Freeth. Lond. 1713.*

[4] *A Course of Sermons preached for the Lecture founded by the Hon.ble Rob. Boyle Esq.* u. s. w. 1727. Zwei Bände. Im Jahr 1737 wurde eine Sammlung der Predigten der Boyle'schen Stiftung im Auszug von einem Gilbert Burnet in vier Bänden herausgegeben, mit dem Titel: *A Defence of natural and revealed Religion: being an Abridgment of the Sermons preached at the Lecture founded by the Hon.ble Rob. Boyle, Esq.* In dieser Sammlung stehen die Ibbot'schen Predigten im III. B. S. 3—104, mit dem Titel: *The true Notion of the Exercise of Private Judgment, or Free-Thinking.*

Prinzip des freien Denkens, so wie Collins es ausspricht, vollkommen anerkennen, hingegen die Anwendung, die Collins davon macht, die faktische Ausdeutung, die er dem Begriff Freidenken giebt, verwerfen. Ibbot ist ein würdiger Repräsentant des «philosophischen Jahrhunderts Englands,» wie er selbst seine Zeit nennt, er erscheint in seinen Predigten als ein Mann von der Schule Locke's und Tillotsons, welchen letzteren er den besten christlichen Theologen nennt; er verfolgt bei aufrichtig christlicher Ueberzeugung eine durchaus rationelle Richtung und gerade dadurch war er ein gefährlicher Gegner für Collins. Schon der Text, den er für seine beiden Jahrgänge polemischer Predigten gewählt hat: die Paulinische Ermahnung, alles zu prüfen und das Gute zu behalten, lässt uns auf den Geist schliessen, der ihn beseelt. Diese Vorschrift des Apostels — zeigt Ibbot — erstreckt sich auf alle Gegenstände der Doktrin sowohl, als der Praxis; die Religionssachen vor allem sollten nicht auf Treu und Glauben angenommen werden. Sollen wir prüfen, so müssen wir auch prüfen können, wir müssen eine Regel haben, wornach wir prüfen; diese Regel ist keine andere, als Vernunft oder Offenbarung, und selbst wo eine Offenbarung ist, haben wir sowohl darüber, ob es wirklich eine Offenbarnng ist, als darüber, was ihr Sinn (*meaning*) ist, durch Vernunft zu urtheilen.[1] Man sagt zwar, die Vernunft, entartet wie sie sey, dürfe nicht über religiöse Dinge urtheilen. Freilich von Verblendung durch Leidenschaften hat das Denken sich frei zu erhalten; aber wenn mit jener Verderbniss unserer Vernunft etwas gemeint ist, was von dem Fall Adams abgeleitet wird, so lässt sich, ungeachtet der Mensch gegenwärtig unvollkommen ist, doch nicht beweisen, dass seine leiblichen oder geistigen Kräfte unfähig seyen, die Dienste zu leisten, zu denen sie bestimmt waren. Die Urtheilsfähigkeit der Vernunft auf natürliche Dinge einzuschränken und von religiösen Gegenständen auszuschliessen, ist irrig. Denn dieselben Augen und Ohren dienen eben so gut dazu, die Schrift zu lesen und zu hören, als bei irgend einem andern Buch, und dieselbe Vernunft, die wir zu der Beurtheilung menschlicher Schriften brauchen, befähigt uns, den Sinn inspirirter Schriften zu verstehen. Zwar ist manches in der Schrift, was ohne besondere Gabe des Geistes nicht vollkommen verstanden werden kann, indessen ist keine zum

[1] Diess ist der Locke'sche Satz, den wir oben gehabt haben.

Heil nothwendige Wahrheit von dieser Art.[1] Den Begriff des Unvernünftigen behandelt Ibbot ganz in derselben Weise, wie Toland in seiner ersten Schrift: man könne von göttlichen Dingen nur in demselben Sinn sagen, sie gehen über die Vernunft, in welchem man diess auch von natürlichen Dingen sagen könne, das sey aber ein unpassender Sprachgebrauch.

Die wahre Religion sey so wenig eine Feindin des wahren Freidenkens, dass sie vielmehr ohne dieses gar nicht bestehen könne;[2] nur aus der eigenen selbstständigen Ueberzeugung könne Festigkeit im Bekenntniss der wahren Religion hervorgehen; man könnte den Menschen eben so gut die Freiheit ihres Handelns nehmen, was alle Tugend zerstören würde, als die Freiheit ihres Denkens, was alle Religion untergraben würde.

Nur müsse das Freidenken ein wahrhaft freies seyn. Um wahrhaft frei über einen Gegenstand zu denken, müsse man 1) eine aufrichtige Liebe zur Wahrheit um ihrer selbst willen haben; 2) dürfe man sich in seinen Forschungen durch keine Besorgniss davon abhalten lassen, die Wahrheit so weit als möglich zu verfolgen; denn aus Wahrheit könne nichts als Wahrheit folgen; 3) müsse man mit völliger Voraussetzungslosigkeit zu Werke gehen, sich aller voraus angenommenen Hypothesen entledigen; 4) müsse man bei religiösen Gegenständen alle Hilfsmittel anwenden, die uns Gott gegeben habe; frage es sich, ob ein Satz oder ein System von Sätzen in der Schrift enthalten sey, so dürfe man sich nicht verpflichtet halten, die Schrift nach der sogenannten Analogie des Glaubens zu erklären; denn diese sey nichts anderes, als je das individuelle System christlicher Lehren.

Die Frage, welche nun das Urtheil über Collins Buch begründet: ob das darin geforderte und gemeinte Freidenken das wahre sey, wird von Ibbot, so wie von Hoadly und Bentley

[1] *If we consult the N. T., and consider the Doctrines which our Saviour has made necessary to be believed by all, we shall find them fewer and plainer than those which the different sects of Christians have established. Abridgment* S. 61. Der Satz der Latitudinarier und Locke's. Für den Satz, dass die Religionsstreitigkeiten oft nur auf verschiedenen Ausdrucksweisen und auf gegenseitigen Missverständnissen beruhen, beruft sich unser Prediger ausdrücklich auf Locke, s. S. 37.

[2] S. 35: *Christianity stands upon such Propositions as are the plain Principles of Reason and natural Religion.*

verneint. Ibbot erklärt, die gegenwärtigen Freidenker verdienen diesen Namen nicht, weil sie 1. die Wahrheit nicht um ihrer selbst willen lieben;[1] 2. die Consequenzen der Wahrheiten fürchten; 3. nicht voraussetzungslos und unparteiisch verfahren; denn sie lassen die Religion leiden für die Thorheiten ihrer Bekenner, sie suchen die schwächsten Dinge heraus, welche von Christen gesagt worden sind, und entstellen die Aeusserungen Anderer, auf welche sie sich berufen.[2]

Hier, wo auf die Kritik des vorliegenden Werkes von Collins speziell eingegangen wird, wenden wir uns zu der Streitschrift von Bentley, welche mehr die negative Seite der Kritik, die Polemik, darstellt, während Ibbot die positive repräsentirt und den rationellen Standpunkt, von welchem aus die tüchtigsten Gegner gegen Collins gestritten haben, entwickelt. In letzterer Beziehung ist Bentley, so wie auch Hoadly mit unserem Prediger vollkommen einverstanden. Bentley ist der Ueberzeugung, dass alle christlichen Sekten ohne Ausnahme mehr kategorisch befehlend aufgetreten seyen, als das Christenthum selbst, und dass das Christenthum in wenigen leicht fasslichen Glaubensartikeln bestehe.[3] Auch Bentley hält das freie Denken für erlaubt nicht nur, sondern für so nothwendig, dass es gar keiner Apologie bedurft hätte.[4] Uebrigens erkennt auch er und Hoadly, wie Ibbot, das von Collins geforderte Freidenken nicht für ein freies, sondern für ein sklavisches, von Vorurtheilen befangenes. Eben das letztere weist Bentley dem Verfasser vollständiger nach, als die übrigen Gegner.

Dieser grosse Philologe, den wir schon oben als den ersten Prediger der Boyle'schen Stiftung gesehen haben, gab unter der Maske eines deutschen Theologen Bemerkungen über die Schrift von Collins heraus in einem Sendschreiben an Francis Hare, *Dr. of Divinity.*[5] Schon durch den Namen, den er für sich

[1] Hier spricht also Ibbot diese Eigenschaft dem Collins ab, welche der von beiden hochgeehrte Meister, Locke, an demselben gerühmt hatte.

[2] *Abridgment* B. III, S. 11 — 40. Es werden hier Belege aus Collins angeführt.

[3] *In a few Generals, in some easy Artikles of a short Creed;* vergl. *the speculative Doctrines in it* (im Christenthum), *are very few and easy.*

[4] *As necessary to the Rational Mind, as Respiration is to the vital Body.*

[5] *Remarks upon a late Discourse of Free-thinking: in a Letter to*

wählte, ***Phileleutherus***, stellte er sich als Freund der Denkfreiheit auf gleichen Boden mit seinem Gegner. Er nahm die Maske eines Ausländers an, um desto mehr den Unpartheiischen spielen zu können und namentlich um sich nicht darauf einlassen zu müssen, die englischen Theologen, welche Collins angegriffen oder blosgestellt hatte, ausdrücklich zu vertheidigen; zugleich erschienen aus dieser scheinbaren Ferne die fast blos auf England sich beschränkenden Beweise des Freidenkers, welche der christlichen Orthodoxie überhaupt entgegengestellt wurden, kleinlich und schwach. So sagt Bentley namentlich einmal, gleich im Anfang des zweiten Theils: «wenn ich erwäge, dass ich selbst Lutheraner bin und dass ich auf dem grossen Kontinent geboren bin und wohne, so kann ich nicht anders, als nur mit Verachtung die schwachen Bemühungen dieses Schriftstellers behandeln, der, während er das Christenthum überhaupt angreift, nur Gründe vorbringt, die nicht weiter reichen, als der enge Kreis Ihrer Insel.»

Bentley fingirt, von einem Engländer, der nach Leipzig gekommen sey, ein Exemplar des *Disc. of Freeth.* zum Präsent bekommen zu haben; als Freund der Freiheit habe er an einem so viel versprechenden Titel Freude gehabt, aber sogleich entdeckt, dass unter dem Schein des Freidenkens ein System von Meinungen, und zwar den verächtlichsten Meinungen, dogmatisch vorgetragen werde. Das Buch bestehe grossentheils aus zusammengescharrten Stellen alter und neuer Schriftsteller, denen noch weit passendere und sprechendere hätten hinzugefügt werden können.

Er folgt nun dem Buche Schritt vor Schritt, von der anfangs aufgestellten Definition an bis in den dritten Theil hinein, weist die Zweideutigkeiten nach, macht auf alle Inkonsequenzen aufmerksam und deckt schonungslos alle Schwächen auf. Die anfängliche Definition des Freidenkens will Collins absichtlich weit

F. H. D. D., by Phileleutherus Lipsiensis, 1713. Die *Remarks* bestehen aus zwei kleinen Bändchen, welche schnell auf einander folgten; damit ist übrigens die Kritik noch nicht nach dem ursprünglichen Plan durch das ganze Buch von Collins durchgeführt, es sind nur Fragmente. Im Jahr 1713 erschien vom ersten Theil noch eine zweite und dritte Ausgabe, im Jahr 1743 die achte. Im Jahr 1738 kam eine französische Uebersetzung (von *Armand de la Chapelle*) heraus: *la Friponnerie Laique des Esprits forts d'Angleterre ou Remarques de Phileuthère de Leipsick — traduites sur la 7e edition, Amst.* Eine deutsche Uebersetzung, von F. E. Rambach, erschien 1745.

genug fassen, damit sie keinen Widerspruch finde, und Bentley bezeugt ihm, dass diess gelungen sey. Die Definition sey mit so viel Kunst und logischer Richtigkeit in alle Weite ausgedehnt worden, dass in der Definition des Freidenkens keine Silbe von Freiheit vorkomme. Es liege in der That nicht mehr darin, als: «denke und urtheile, sowie es dir erscheint,» was jeder Einwohner von Bedlam[1] jeden Tag so gut befolge, als irgend einer von dieser vortrefflichen Sekte.

Die wahre Meinung ihres Beiworts «frei» ist ungefähr so viel, als kühn, rasch, anmassend, anspruchsvoll, nebst einer starken Neigung zum Paradoxen und Verkehrten. Der Verfasser glaubt an Freidenken nur da, wo opponirt wird. Aber hat nicht die Welt so viele Zeitalter hindurch über Euklid freigedacht und geurtheilt, und dennoch allen seinen Sätzen beigestimmt? Sicherlich denke ich eben so frei, wenn ich urtheile, meine Seele sey immateriell, als der Verfasser, wenn er behauptet, die seinige sey aus der nämlichen Materie gemacht, wie die eines Schweins. Eine andere Idee, die in ihrem Beiwort «frei» versteckt liegt, ist Eifersucht, Misstrauen und Argwohn. Sie sind fest überzeugt, dass es nur zwei Arten von Menschen gebe, Betrüger und Betrogene oder Narren. Desshalb haben sie wachend und träumend nur ein beständiges Thema: Pfaffenbetrug. Soll Freidenken nichts anderes seyn, als was die Definition aussagt, so ist es ein Unsinn, von einer Freidenkersekte zu sprechen. Denn «Sekte» setzt die Gemeinsamkeit bestimmter Meinungen voraus. Er und seine Sippschaft bringt ein so gutes Wort, wie Freidenken, das ihnen gar nicht zukommt, in schlimmen Ruf. Sie wollen frei seyn in vorzüglichem Sinn, sie, welche das sklavischste aller Systeme haben, pure Materie, eine ewige Kette von Ursachen, gefesselte Fatalisten und Spinozisten! Sie Denker in eminentem Sinn? sie, welche auf keine Gedanken Ansprüche haben, als auf den des Thoren, wenn er «in seinem Herzen spricht: es ist kein Gott!» dass die Seele materiell sey, das Christenthum ein Betrug, die Schrift eine Verfälschung, der Gottesdienst Aberglauben, die Hölle eine Fabel und der Himmel ein Traum, dass unser Leben ohne Vorsehung und unser Tod ohne Hoffnung sey, — das sind die Theile des gloriosen Evangeliums dieser wahrhaft «ungebildeten Evangelisten.»

[1] Bekanntlich das Irrenhaus zu London, das aus dem Betlehemhospital in ein solches verwandelt worden ist.

Hatte Collins den Vorschlag gemacht, die zelotischen Orthodoxen Englands als Missionarien aus dem Land zu schicken, so gibt ihm Bentley diesen Gedanken heim, «um dem Narren nach seiner Narrheit zu antworten,» und meint, es würde für England vielleicht dienlicher seyn, wenn man die ostindische Kompagnie verpflichten würde, die ganze aufkommende Sekte an Bord zu nehmen und derselben in Madagaskar einen Aufenthalt anzuweisen, unter Affen und Pavians, ihren anerkannten Verwandten, da sie ja aus sich nur eine höhere Species von Bestien machen; oder der englischen Südseekompagnie den Befehl zu geben, sie den Spaniern auszuliefern als ein Theil des Assiento, damit sie Frei-Bergmänner werden in den Bergwerken, und nach einem gehörigen Aufenthalt in diesem Fegfeuer sie in ihr glückliches Land, ihr Paradies von New-Jersey überzuführen.

Der Freidenker macht viel Wesen aus der grossen Verschiedenheit heiliger Schriften, aus der Uneinigkeit der Priester unter einander und meint: «bis alle übereinstimmen, will ich neutral bleiben.» — Ganz gut! und bis alle Welt eine und dieselbe Sprache redet, sey doch stumm und rede gar nichts; es wäre viel klüger, als so zu schwatzen, wie du gethan hast.

Collins klagt die Orthodoxen an, dass sie durch ihre Untersuchungen den Kanon und den Schrifttext unsicher, den Boden der Religion schwankend machen. Hier ist unser Polemiker auf «seinem Boden». Er vertheidigt die Berechtigung der freien Kritik vortrefflich: ich muss leider gestehen, dass manche wohlmeinende Priester von mehr Eifer als Kenntniss durch ihr falsches Lärmschlagen und ihren panischen Schrecken oft sowohl andere von ihrer eigenen Seite erschreckt, als ihren Feinden einen Vortheil verschafft haben. Was für einen Lärmen gab es einmal, als ob alles verloren wäre, als Capellus ein Buch schrieb gegen das Alter der hebräischen Punktation und ein anderes für verschiedene Lesarten im hebräischen Text selbst, und doch hat Zeit und Erfahrung die Leute von diesen eingebildeten Besorgnissen geheilt. Es wird derselbe Fall seyn bei Ihrem gelehrten Landsmann, Dr. Mill. Verlassen Sie sich darauf: keine Wahrheit, keine Thatsache, die aufrichtig dargelegt wird, kann je die wahre Religion untergraben. Sonst müssten entweder *a posteriori* alle alten Bücher, so gut als die heiligen als ungewiss und precär zur Seite gelegt werden, — aber was wird in diesem Fall aus den Stellen von Cicero, Plutarch und anderen werden, mit

denen er sich so brüstet, und aus seiner langen Liste antiker Freidenker? — oder man muss *a priori* sagen: alle Abschriften heiliger Bücher müssen ein Privilegium gehabt haben gegen das gemeinsame Schicksal und müssen exempt gewesen seyn von allen Fehlern irgend welcher Art. Aber was braucht es diese fortwährenden Wunder? Sollten alle diese tausend Abschreiber infallibel gewesen seyn und ihre Feder von selbst recht geschrieben haben, wenn die Schreiber einmal schläfrig wurden? Das ginge über alle Wunder des A. u. N. T. und zu welchem Zwecke? Um einigen wenigen hartnäckigen Tropfen Befriedigung zu geben. Und dennoch würde alles das auf solche Geister keine Wirkung thun; glauben sie Christo und den Aposteln nicht, so würden sie auch nicht glauben, wenn auch ihre eigenen Entwürfe ausgeführt würden.

Collins hatte sich darüber beklagt, dass die Priester, wenn ein guter Christ zufälligerweise ein besserer Denker sey, als Andere gewöhnlich seyen, ihn sogleich des Atheismus beschuldigen. Nun sagt Bentley: «ich will ihm ein Wort des Trostes geben und mich selbst zum Bürgen für die Geistlichen Englands stellen, dass keiner derselben ihn einen Atheisten nennen wird, weil er ein besserer Denker sey, als andere zu seyn pflegen. Der gute Mann! Um diesen gehässigen Namen zu vermeiden, hat er auf allen Seiten seines Buchs puren Unsinn ausgestreut, rein aus Ueberlegung und Vorsicht.»[1]

Aus Veranlassung der Citate aus sogenannten Freidenkern aller Zeiten wird geurtheilt: sein Gaumen ist in der That konsequent; er plackt sich bei allen seinen Schriftstellern, antiken und modernen, nicht ihre Schönheiten zu finden, sondern ihre Mackel, nicht die Rosen zu sammeln, sondern die Dornen, nicht gesunde Nahrung einzusaugen, sondern Gift. Tausend schöne Stellen im Plutarch und Tullius findet er geschmacklos; aber wenn er zufällig eine verdächtige und wunde Stelle trifft, dann findet er sich bewirthet und ergötzt, wie eine Fliege am Geschwür, oder ein Rosskäfer am Dünger, und mit diesen deliciösen Brocken hat er sein Buch vom Freidenken ausstaffirt.

Mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit wird nachgewiesen, wie Collins mit Unrecht Einzelne für Freidenker nehme und Andere übergehe, wie er die Belege des Freidenkens, die er benützt, oft missverstanden, die Charaktere verkehrt aufgefasst habe u. s. f.

[1] I, S. 61—77.

Nur eine Probe: «Cato Censorius war Mitglied des Augurnkollegiums, hielt den gesetzlich bestehenden Aberglauben fest, wie nur irgend einer seiner Zeit, war eifersüchtig auf alle Neuerungen in der alten Religion und in den Gesetzen und war aller Philosophie abgeneigt. Niemand würde sich haben einfallen lassen, dass ein Mann von diesem Charakter jemals einen guten Freidenker vorstellen könnte. Ich bin vielmehr der Meinung, wenn Cato in seinem Censoramt einen von dieser Gattung gefunden hätte, so würde er schneller und besser für ihn gesorgt haben, als Ihre geduldige Regierung für die Ihrigen sorgen zu wollen scheint. Aber er wird zum Freidenker gestempelt wegen seines Bonmots über den *haruspex.* Collins übersetzt *haruspex* mit: «einer von unsern Priestern.» Römischen Priestern! Die Sache ist aber vielmehr diese: das Augurnkollegium, von welchem Cato ein Mitglied war, war eine alt-römische Institution, von grossem Einfluss auf Staatsangelegenheiten. Etwas anderes waren die *haruspices,* eine aus Etrurien nach Rom verpflanzte, von Zeit zu Zeit berufene Sekte, welche den Augurn oft widersprach. Cato hielt, ganz im ächten Geist des Aberglaubens, an Numa's Augurien fest und betrachtete desshalb die Tuskische Zunft als Betrüger. Daher jenes bekannte Diktum, das Collins so gross missversteht und als Beweis des Freidenkens benützt, während eben die Tuskischen *haruspices* passable Freidenker waren. Denn ohne Zweifel gaben sie dem Cato heim und dachten so schlimm von den römischen Divinationen, als Cato von den ihrigen.

So tritt Bentley seinem Gegner überall mit tüchtiger gewappneter Sachkenntniss, mit gründlicher Einsicht, mit Geist entgegen; aber eben diese wirkliche Ueberlegenheit verleitet ihn, mit übertriebener Schärfe den armen Schriftsteller zu züchtigen. Mit unbarmherziger Kälte setzt er ihm zu, lässt ihn in seine eigenen Schlingen fallen, überschüttet ihn mit derber, satyrischer Lauge, misshandelt ihn sogar auf grobe und hämische, moralisch verdächtigende Weise. Indessen fand diese Polemik ungemeinen Beifall. Nicht nur gab Dr. Francis Hare, dem Bentley seine Streitschrift gewidmet hatte, eine Danksagung heraus,[1] sondern es wurde auch von Seiten der Universisät Cambridge, deren Mitglied Bentley war, eine öffentliche Danksagung an ihn beschlossen.

[1] *The Clergyman's Thank's to Phileleutherus for his Remarks* u. s. w. *in a Letter to Dr. Bentley, Lond. 1713.*

Aber eben je schärfer einerseits die Polemik dieses Gelehrten ist, desto grösser ist andrerseits der Sieg des Prinzips, das der Gegner verfochten hatte. Bentley so gut, als Ibbot und Clarke stimmen mit Locke und dessen Schülern, Toland und Collins, in dem Grundsatz überein: dass die Vernunft, das Denken in voller Freiheit zu belassen sey, auch bei Fragen über Religion und Offenbarung; dass Vernunft und Offenbarung unmöglich einen Gegensatz bilden können, dass vielmehr die Vernunft eine natürliche Offenbarung, die Offenbarung eine vernünftige sey; dass die Vernunft die wesentliche Grundlage und subjektive Bedingung der Anerkennung der Religion und Offenbarung, und dass die Erkenntniss sowohl von der Wirklichkeit der Offenbarung als von ihrem Gehalt von der Vernunft abhängig sey. So sehr hat die Locke'sche Philosophie, so heftig sie anfangs als den Glauben gefährdend von der Universität Oxford, von einem Stillingfleet und anderen bestritten wurde, im Verlauf ungefähr eines Menschenalters die Geister für sich eingenommen, dass die wissenschaftlichsten Verfechter des Glaubens jetzt im Wesentlichen mit der ersten ihrer Zeit öffentlich verdammten Schrift Tolands übereinstimmen.

Die am weitesten gehende Erhebung der Würde der Vernunft finden wir in einer Schrift von William Lyons, «die Untrüglichkeit des menschlichen Urtheils,»[1] aus demselben Jahr, wie das Buch von Collins über das Freidenken. Sie beweist den Primat der Vernunft vor jeder Auktorität und die Bedingtheit der Anerkennung irgend einer Auktorität durch die rationelle Prüfung derselben. Eigenthümlich ist dieser Schrift der Satz, dass die Vernunft nicht irren kann und namentlich die bedeutende Behauptung, dass das Urtheil eben das sey, was man sonst Gewissen, heiligen Geist nenne, oder Vernunft, Licht der Natur, Ausfluss des Lichts von oben, Strahl der Gottheit, Ebenbild Gottes oder Geist der Wahrheit. — Es tritt hier die ganze selbstgenügsame Kühnheit der schwärmerisch-mystischen Sekten, in die Form der Reflexion übersetzt, auf.

[1] *The Infallibility of Human Judgment, its Dignity and Excellency. Being an new Art of Reasoning and discovering Truth, by reducing all disputable Cases to general and self-evident Propositions* u. s. w. Lond. 1713. Vierte Ausgabe 1724. Vergl. Baumg. Nachrichten von einer Hall. Biblioth. Bd. VII, S. 64. ff.

Zweiter Abschnitt.

Die ethische Autonomie.

Erstes Kapitel.

Rückblick und Persönliches über Graf Shaftesbury.

Man hatte der Vernunft den Primat gegeben, in der Debatte über die Prinzipien der Religion und Theologie hatte das rationelle Element gesiegt; wir haben das philosophische Jahrhundert Englands vor uns; allein das bisherige Ergebniss ist nur formell; es fragt sich jetzt, was für ein Gehalt wird aus der Vernunft entwickelt, was für ein Gedankensystem soll auf jener Grundlage erbaut werden? Dass es ein praktisches System seyn musste, ergibt sich schon aus dem bisherigen Verlauf der Systeme und Richtungen. Von Anfang an hatte die Opposition zu bejahender Voraussetzung ihrer Verneinung und zu ihrem zu Grunde liegenden Gehalt das Sittliche. Die ganze Auffassung der Religion im Gegensatz gegen die theoretisch spekulative Auffassung derselben im herkömmlichen scholastisirenden System war eine vorherrschend ethische. Hatte doch schon Herbert die Religion hauptsächlich von dem Gesichtspunkt aus betrachtet, dass sie die Menschen zu dem, was sie ohne diess thun sollen, weiter verpflichte. Bei Hobbes ergibt sich die praktische Richtung schon, wenn wir das erwägen, wie innig er Religion (oder Kirche) und Staat zusammenfallen lässt. Wenn Blount einen Maasstab geben soll, nach welchem die Prüfung gegebener

Offenbarungen anzustellen sey, so kommt dieses zum Vorschein: die Moral in der Religion steht über dem Geheimniss in derselben. Der Kampf gegen die Hobbes'sche Ansicht von sittlichen und rechtlichen Dingen stellte ganz besonders die ethische Anschauung in den Vordergrund des Bewusstseyns bei dem philosophirenden Publikum der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Nun liegt es in der Nothwendigkeit der Sache, dass dieser ethische Gesichtspunkt, der bisher nie gefehlt hatte, sondern als wesentlicher Einschlag im Gewebe der geistigen Richtungen immer zu erblicken war, nun auch als der Aufzug selbst im Gewebe des Gedankensystems auftreten musste. Diese Gestaltung stellt sich aufs reinste und vollständigste dar in Shaftesbury, und zwar in der Weise, dass ihm die Selbstständigkeit, die Realität, ja wir können in gewissem Sinne sagen, die Absolutheit des Sittlichen, der bestimmende Grundbegriff ist. Auch diese Auffassung des Sittlichen ist nicht neu.

Von Hobbes an war dieser Gedanke mehr oder weniger bewusst vorhanden; Hobbes bildet hier einen Knotenpunkt. Nicht nur, wie es zunächst scheinen sollte, sofern er vermöge der natürlichen Wirkung eines Extrems den Gedanken der selbstständigen Realität des Sittlichen indirekt geweckt hat. Diese in der Regel allein hervorgehobene Betrachtungsweise[1] hat allerdings ihr vollkommenes Recht. Aber sie enthält nicht „die ganze Wahrheit. Was gewöhnlich übersehen wird, ist dieses, dass auch Hobbes die Realität und Selbstständigkeit des Sittlichen behauptet und zwar nicht blos als untergeordneten Satz, sondern als eine bedeutende Macht in seinem System. Es ist der Staat im Gegensatz gegen das Individuum, es ist der «objektive» Geist im Gegensatz gegen den «subjektiven,» es ist das «Sittliche» im Unterschied vom «Moralischen,» worin Hobbes

[1] Vergl. z. B. Sam. Puffendorf: *illa ipsa, quæ ab eo falsa traduntur, ansam præbuerunt scientiam moralem et civilem ad fastigium perducendi, sicut de non paucis, quæ ad perfectionem ipsius faciunt, vix cogitare alicui in mentem venisset, absque Hobbesio si fuisset.* — Brucker *Historia crit. philos. IV, 1.* S. 199. — Ferner Jouffroy, *Cours de droit naturel Paris 1835,* I, 355. f^f^. *Peu de philosophes ont été plus utiles que Hobbes. — L'exposition de Hobbes a tellement fait saillir les conséquences (de la doctrine de l'égoisme) que tous les philosophes de son tems en ont sévèrement examiné le principe; et c'est ainsi que la politique, la morale, la psychologie, la philosophie tout entière sont redevables à Hobbes une foule de clartés qu'elles auraient sans lui probablement longtems attendues.*

die Wahrheit findet. Und dieses Sittliche erkennt er als selbstständige Realität, es findet in seinem System ein Realismus der (objektiven) Sittlichkeit, ein Nominalismus der (subjektiven) Moralität statt, während umgekehrt bei Anderen ein Realismus der Moralität, verbunden mit dem entsprechenden Nominalismus der Sittlichkeit, stattfindet. Es ist also doch ein Realismus des Ethischen bei Hobbes, wenn gleich derselbe über der Polemik gegen seine Herabsetzung des Subjektivmoralischen nicht zum Bewusstseyn kam. Die Fortbewegung der Sache findet unter beständigem Kampf gegen das Hobbes'sche System statt, dessen Negative (gegen die subjektive und individuelle Moralität gerichtet) bestritten wurde, während man für das Wahre in seiner Position kein Organ hatte.

Diess finden wir besonders bei seinen Hauptgegnern Cudworth und Richard Cumberland.[1] Beide bestreiten die Ansicht, dass erst die bürgerliche Gesellschaft und der geordnete Staat die Basis des sittlichen Lebens sey, beide suchen für das Individuum die ethischen Gesetze und Begriffe als nothwendig und verpflichtend zu deduziren. Cudworth besonders spricht sich, wie wir gesehen haben, über die unabhängige Realität und Selbstständigkeit des Sittlichen so stark aus, dass er alle Auktorität und Willkür ausschliesst und die Ansicht, welche das Sittliche vom Willen Gottes schlechthin abhängig macht, eben so entschieden bestreitet, als diejenige, welche dasselbe von dem Willen des Souveräns ableitet.

Wir erkennen nun das allgemeine Gesetz der Oscillation darin, wenn wir finden, dass Locke sich zwar nicht der Position des Hobbes (dem Realismus der objektiven Sittlichkeit), aber seiner Negation wieder nähert, indem ihm das Sittliche keineswegs etwas Absolutes, sondern nur etwas Relatives ist, ein Verhältniss der Handlungen zu einer Regel, auf die sie bezogen werden. Sittlich gut und böse ist nach ihm, wie wir oben gesehen haben, nichts anderes, als die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der freien Handlungen mit irgend einem Gesetz, in Folge dessen Gutes oder Uebel den Menschen zu Theil wird.[2] Zwar kann dieses Gesetz nach ihm eben so

[1] *De legibus naturæ disquisitio philosophica, in qua earum forma etc. investigantur; quin etiam elementa philosophiæ Hobbianæ cum moralis, tum civilis considerantur et refutantur, Lond. 1671.* Vergl. Stäudlin, Geschichte der Moralphilosophie S. 781. ff.

[2] S. oben S. 178.

wohl das Gesetz des natürlichen Lichtes seyn, als das des Staates oder der öffentlichen Meinung. Allein demungeachtet ist der Satz wesentlich, dass der Unterschied zwischen gut und böse in letzter Beziehung von dem Unterschied zwischen Lohn und Strafe abhängig sey. Somit fällt zwar bei Locke das weg, woran man bei Hobbes so grossen Anstand genommen hatte, dass im Naturzustand oder abgesehen von dem Bestehen eines geordneten Gemeinwesens der Einzelne zum sittlichen Handeln nicht verpflichtet sey. Denn Locke erkennt ja das Gesetz des natürlichen Lichts als verpflichtend für das Individuum, auch wenn er es für sich betrachtet, an; allein man hatte noch immer genug dagegen einzuwenden, wenn Locke das sittliche Handeln wesentlich dadurch bedingt seyn liess, dass Belohnung verheissen und Strafe gedroht sey. Diese beiden Gestaltungen der ethischen Ansicht, wie sie von Hobbes und Locke ausgesprochen worden sind, hat Shaftesbury zunächst im Auge; sodann aber geht die Autonomie des Ethischen, die er behauptet, noch weiter fort zu Erhebung des Ethischen über das eigentlich Religiöse.

Wir haben die Voraussetzungen besprochen, ohne welche die Stellung Shaftesbury's in der Reihe der Geister seiner Zeit und seines Volkes nicht richtig verstanden werden kann. Ehe wir jedoch seinen Gedanken selbst entwickeln, ist über seine Persönlichkeit und seine Schriften das Nöthige zu bevorworten.

Anthony Ashley Cooper (geboren den 26. Feb. 1671) war der Enkel des ersten Grafen von Shaftesbury, des Staatsmannes, den wir oben als den Freund und Gönner Locke's kennen gelernt haben. Locke war der Lehrer des Vaters von unserem Schriftsteller gewesen, hatte für denselben die Gemahlin gewählt und nach Locke's Prinzipien wurde vom Grossvater die Erziehung des Enkels geleitet. Namentlich wurde dem Knaben das Lateinische und Griechische nach der Methode beigebracht, nach welcher Michel Montaigne in denselben unterrichtet worden war, und welche Locke wenig modifizirt in seiner Abhandlung über Erziehung empfahl. Der Junge erhielt nämlich eine Lehrerin, welche das Lateinische und Griechische gut sprach. Auf eine Universität wurde er nie geschickt, sondern bildete sich theils auf Reisen in Italien und Frankreich, theils durch Selbststudien aus. Später am Ende seiner zwanziger Jahre begab er sich nach Holland und hielt sich im

Umgang mit Bayle, Leclerc und andern Gelehrten dieses Standes etwas über ein Jahr auf. Mit Bayle führte er in der Folge einen regelmässigen Briefwechsel und wusste, als dieser einmal aus Holland verbannt werden sollte, diess durch sein Ansehen zu hintertreiben.

Beim Tode seines Vaters (1699) wurde er Graf von Shaftesbury und Mitglied des Oberhauses. Als Staatsmann war er ein eifriger Vertheidiger der bürgerlichen Freiheit und schloss sich eng an Wilhelm III. an, wiewohl er nie ein Staatsamt annahm. Im Jahr 1705 erregten französische Protestanten, die in England aufgenommen worden waren (von englischen Schriftstellern «die französischen Propheten» genannt), durch ihre fanatische Schwärmerei in einigen Provinzen Unruhe. Man war im Begriff, strenge Maassregeln gegen sie zu nehmen; allein Shaftesbury fürchtete, das Uebel möchte dadurch nur ärger werden. Diese Ansicht gab seinem Brief über die Schwärmerei die Entstehung. Er richtete diesen an den Minister Somers und gab ihn 1708 heraus. Diese Satyre wirkte durch die Kraft des Komischen, das er über die gefährlichen Schwärmer ausschüttete, so stark, dass dieselben in Bälde verschwanden und Maassregeln der Regierung überflüssig wurden. Man kann in einem gewissen Sinne die Satyre Shaftesbury's über jene französischen Propheten mit der humoristischen Persiflage der Puritaner und Independenten in Butler's Hudibras zusammenstellen.

Schon 1699, während Shaftesbury sich in Holland befand, hatte John Toland die Untersuchungen über die Tugend, die Shaftesbury in seinem 20. Jahr geschrieben, aber nicht für das Publikum bestimmt hatte, herausgegeben und zwar mit vielen Bemerkungen und eingeschobenen Sätzen in seiner eigenen Manier. Später reinigte der Verfasser diese Schrift von dem Unächten und gab sie in seinen Charakteristiken heraus. Sie ist ernster gehalten als seine übrigen Schriften. In den Jahren 1706—1710 schrieb Shaftesbury die Briefe an einen jungen Mann auf der Universität, die 1716 herauskamen.[1] Seine übrigen Schriften sind 1) die Moralisten oder eine philosophische Rhapsodie vom Jan. 1709, jetzt im II. Band der Charakteristiken; 2) *Sensus Communis* oder ein Versuch über die Freiheit des Humors vom Mai 1709, eine Vertheidigungsschrift für den Gebrauch des

[1] *Several Letters written by a noble Lord to a young Man in the University*, übersetzt im brittischtheol. Magazin, B. III, S. 521. ff.

Komischen im I. Band der Charakteristiken; 3) das Selbstgespräch oder Rath an einen Schriftsteller, 1710 herausgegeben, zunächst nur über schöne Literatur und schriftstellerische Kunst, aber gelegenheitlich auch ethische und religiöse Materien berührend; endlich seine vermischten Reflexionen über die vorangehenden Aufsätze; diese zuerst 1714 herausgekommen, sollten Commentar und Apologie der früheren Abhandlungen seyn. Shaftesbury sammelte seine Schriften in ein Ganzes, das er Charakteristiken von Menschen, Sitten, Meinungen und Zeiten betitelte und 1711 in drei Bänden herausgab.[1] Den letzten Theil seines Lebens wendete er noch dazu an, sie nochmals durchzusehen, um eine neue verbesserte Ausgabe derselben zu liefern. Diese erfolgte bald nach seinem Tod. Er starb nämlich, nachdem er sich im Jahr 1711 seiner Gesundheit wegen nach Italien begeben hatte, am 4. Feb. 1713 in Neapel.

[1] *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times. In three Volumes. — The second Edition corrected. — By the Right Honourable Anthony, Earl of Shaftesbury. 1714.* — Deutsch Leipzig. 1776. 3 Theile.

Zweites Kapitel.

Shaftesbury's Ansicht von Sittlichkeit und Religion.

Bei der Entwicklung der Ansichten Shaftesbury's können wir seine Schriften zusammennehmen, bald dieser, bald jener, je nachdem es die Sache erfordert, vorzugsweise folgend und die übrigen nebenbei berücksichtigend. Wir beginnen die Auseinandersetzung mit den ethischen Grundbegriffen, die den Angelpunkt des Ganzen bilden.

Im Gegensatz gegen den Nominalismus im Sittlichen, welcher die Tugend nichts an und für sich selbst seyn lässt, sondern sie zu einem blosen Namen der Mode,[1] zu einer blosen Schöpfung des Willens macht, stellt Shaftesbury sich als Hauptaufgabe das, die Realität des Sittlichen zu erweisen, oder zu zeigen, dass die Tugend in der That für sich selbst etwas ist, nicht blos von Aussen bestimmt, von Gebrauch und Sitte oder irgend welcher Willkür. So wenig die musikalische Harmonie ihr Gesetz und ihr Maass in irgend einem Willen, in Laune oder Mode hat, eben so wenig das Leben und die Sitten. So gut Symmetrie und Proportion in der Natur gegründet ist und bleibt, eben so gut auch die Tugend.

Der Beweis für diesen Satz liegt darin, dass die Prinzipien der Sittlichkeit und des Rechts so gut als die der Schönheit nicht erst durch Kunst dem Menschen anerzogen und angebildet werden, sondern schon durch die Natur ursprünglich gegeben sind, nennen wir das nun angeborne Idee oder Instinkt. Nicht

[1] *Nominal Moralists, making Virtue a mere Name of Fashion. Characterist.* B. II, S. 257. — Gegensatz S. 267: *that it (virtue) is realy something in it-self, and in the nature of things* oder S. 303: *the Reality of a Beauty and Charm in moral as well as natural Subjects.*

sobald öffnet sich das Auge für Gestalten, das Ohr für Töne, so ergibt sich schon das Schöne, und Anmuth und Harmonie werden erkannt und anerkannt. Nicht sobald betrachtet der Mensch Handlungen und unterscheidet die menschlichen Neigungen und Leidenschaften (und zwar werden die meisten derselben eben so bald unterschieden, als gefühlt), so unterscheidet schon ein inneres Auge das Schöne und Wohlgebildete, das Liebliche und Bewundernswerthe von dem Ungestalten und Hässlichen, dem Hassens- oder Verachtungswerthen. — Er beruft sich dafür auf das natürliche Gefühl der Schaam, das keineswegs blos aus dem Bewusstseyn der Gefährdung unseres Interesses, aus irgend einer Gefahr entstehen könne, auch nicht durch die Meinung der ganzen Welt, es sey denn, dass unsere eigene Meinung dafür Partei nehme; und auf ähnliche entsprechende Gefühle.[1] Ferner wird als Prinzip gesetzt: wenn irgend etwas natürlich ist in einem Gesetz oder in einer Gattung, so ist es das, was zur Erhaltung der Gattung selbst, zu ihrer Wohlfahrt und Unterstützung dient; die Neigung zur Geselligkeit (*the herding Principle and associating Inclination*) zeigt sich so natürlich und stark in den meisten Menschen, dass man sogar behaupten könnte, eben die Heftigkeit dieser Leidenschaft sey die Ursache, dass so viele Unordnungen in der allgemeinen menschlichen Gesellschaft entstehen. Der Parteigeist selbst scheint grösstentheils nichts anderes zu seyn, als der Missbrauch oder die Unregelmässigkeit dieser dem Menschen natürlichen geselligen Liebe und Neigung.[2]

Ein blos fühlendes Geschöpf kann nur gut, nicht tugendhaft seyn, ein selbstbewusstes reflektirendes Geschöpf kann tugendhaft und lasterhaft seyn; denn es hat die Empfindung von Recht und Unrecht, es hat ein Urtheil darüber, was aus guter und gerechter Neigung geschehen ist und was nicht. Folglich ist die Meinung nicht, dass das Herrschen solcher natürlichen Neigungen, wie der Neigung zur Geselligkeit, an und für sich schon Tugend sey, sondern es ist reflektirtes Wohlgefallen, eine Neigung zu einer Neigung oder Handlung dazu erforderlich. — Siehe Anhang II, a. — Dieses Wohlgefallen hat zunächst die Schönheit, die Grazie der Handlung zum Gegenstand, eine Schönheit, welche durch das Maass derselben bedingt ist.

[1] a. a. O. B. II, S. 411. ff. *The moralists.*

[2] *Letter conc. Enthusiasm* B. I, S. 109 f.

Die Neigung nämlich zu selbstischem Gut (*affection towards self-good,* oder *private affection*) ist fehlerhaft, wenn sie zu weit geht, nicht an und für sich; und andrerseits ist selbst die natürliche Güte und das Wohlwollen gegen Andere, wenn dabei ein gewisses Maass überschritten wird, fehlerhaft.[1] — Das Maass also, wodurch die Harmonie einer Neigung mit den andern und ihre eigene Schönheit bedingt wird, muss Wohlgefallen finden und Liebe erregen. Diese Liebe zu dem Schönen ist die Tugend, das Sittliche selbst ist nichts anderes als das Καλον. Sittliches Gewissen ist das Bewusstseyn einer unrechten That, die man als an sich hässlich und hassenswerth erkennt.

Mit Tugend ist Glückseligkeit unmittelbar verbunden: die natürlichen Neigungen, welche auf Liebe, Wohlwollen und Sympathie mit der Gattung sich gründen, sind zugleich die Hauptmittel zum Genuss; wollte man das Vergnügen berechnen wie andere Dinge, so könnte man sagen, $^{9}/_{10}$ der Lebensfreuden entstehen aus der Theilnahme an der Freude Anderer und aus dem Bewusstseyn, sich um Andere verdient gemacht zu haben. Je vollkommener also die natürliche Neigung und gesellige Liebe ist, desto vollkommener ist auch die davon abhängige Glückseligkeit. Lasterhaft seyn, heisst elend und unglücklich seyn, und weil jede böse Handlung mehr oder weniger zu jenem Zustand führt, so muss jede böse Handlung ein Uebel seyn.

Diess ist geradezu entgegengesetzt der Ansicht, dass die Tugend eine Aufopferung, ein Uebel sey, das blos durch ausser ihr liegende Belohnungen (besonders die eines künftigen Lebens), keineswegs durch sich selbst empfohlen werden könne. Die hier sich anschliessende Polemik gegen die lohnsüchtige Tugend bildet zugleich den Uebergang zu den Ansichten über Religion.

«Man hält die Tugend für sich gewöhnlich für einen schlechten Gewinn und es giebt Wenige, selbst unter den Frommen und Andächtigen, welche sich dieselbe anders gefallen lassen, als wie Kinder die Arznei, wo Ruthe und Zuckerwerk die mächtigsten Beweggründe sind. Ja man hat aus der Tugend eine so feile Sache gemacht, und hat so viel von ihren Belohnungen gesprochen, dass man kaum sagen kann, was über Abzug von dem allem noch Belohnenswerthes an ihr seyn soll. Wenn die Tugend nicht wirklich an sich schätzenswerth ist,

[1] *Char.* B. II, S. 24. ff.

so kann ich nichts Schätzenswerthes darin sehen, wenn man ihr um eines Gewinns wegen folgt.»[1]

Blos wenn vermöge der Verderbniss der menschlichen Natur der wahre Beweggrund, die Vortrefflichkeit der Tugend, unzureichend ist, zur Tugend aufzumuntern, sollte Lohn und Strafe zu Hülfe gezogen und dann in keiner Hinsicht herabgesetzt oder vernachlässigt werden. Wenn den Neigungen zum Gemeinwohl böse Leidenschaften widerstreben, wenn böse Gedanken das Gemüth eingenommen haben, dann kann die Aussicht auf künftigen Lohn und Strafe als Gegengewicht und Heilmittel wirken. Und wird dann vollends unter der Hoffnung auf Belohnung verstanden die Liebe und Sehnsucht nach tugendhaften Freuden, nach Ausübung der Tugend im anderen Leben, so ist solche Hoffnung ein Beweis der Liebe zur Tugend um ihrer selbst willen. Dieses Prinzip ist dann nicht selbstisch. Diese Unterstützung der Tugend hat aber auch Jeder, welcher überzeugt ist, dass die Tugend Glück, das Laster Unglück verursacht, oder welcher wenigstens glaubt, dass eine höchste Macht schon bei den gegenwärtigen Angelegenheiten der Menschen sich betheilige und unmittelbar einschreite für die Tugendhaften und gegen die Gottlosen, oder auch an eine künftige Vergeltung ohne Wanken glaubt. Hingegen ist ein ungewisser Glaube an künftige Belohnungen und Strafen verderblich für die Tugend; wenn ein Nachdruck auf diese künftige Vergeltung gelegt wird, so wird die Tugend, falls dieser Grund fehlschlägt, untergraben. Der wahre Grund des Glaubens an die Glückseligkeit bei der Tugend ist die Ueberzeugung von der Güte, Ordnung und Schönheit im Weltall: der wahre Theismus hat die begeisternde und tugendbelebende Anschauung einer göttlichen Ordnung der Welt; der Atheismus hat dieselbe nicht, somit auch keine rechte Liebe zur Tugend. Das Verhältniss der Tugend zur Frömmigkeit wird demnach so bestimmt: die Vollendung und Höhe der Tugend ist bedingt durch den Glauben an Gott.[2]

[1] a. a. O. B. II, 247. I, 97 f. Vergl. Anhang II, b; s. auch oben S. 170, A. 1.

[2] a. a. O. II, 76. *Virtue not complete but in piety;* vergl. II, 6: es gibt zwar Leute mit dem Schein grossen Religionseifers, aber ohne Humanität, entartet und verdorben, andrerseits solche, die für Atheisten gelten, die man aber als tugendhaft anerkennen muss, — aber in ihrer Vollendung ist die Tugend durch Religion bedingt.

Es scheint demnach, als ob wir mit Unrecht von einer Autonomie der Sittlichkeit bei Shaftesbury gesprochen haben, denn diese setzt Unabhängigkeit der Tugend auch vom religiösen Glauben und die Möglichkeit vollkommener Tugend bei Abwesenheit der Religion voraus. Indessen ist wohl zu beachten, dass dieser «ächte Theismus,» von dem Shaftesbury hier spricht, und den er einerseits allerdings dem Atheismus, andrerseits aber auch dem Aberglauben oder dem unächten Theismns entgegenstellt, alle Willkür aus Gott ausschliesst, und im Grunde nichts anderes ist, als die Anschauung einer sittlichen Ordnung der Welt, wie diese Anschauung als die nothwendige Bedingung des sittlichen Handelns vorausgesetzt ist.

«Eine Vorsehung muss bewiesen werden aus dem, was wir von Ordnung sehen in den gegenwärtigen Dingen. Man muss nicht alles auf ein Jenseits beziehen. Denn ein ungeordneter Zustand, in welchem alle gegenwärtige Sorge für die Dinge aufgegeben, das Laster nicht beaufsichtigt, die Tugend vernachlässigt ist, stellt uns ein wahres Chaos dar und bringt uns auf die beliebten Atome, den Zufall, die Verwirrung der Atheisten zurück. Was kann man somit Schlimmeres thun in der Sache einer Gottheit, als die Unordnung vergrössern und (wie manche eifrige Leute thun) die Missgeschicke, welche die Tugend treffen, so weit steigern, dass man sie zu einer unglücklichen Wahl macht in Bezug auf diese gegenwärtige Welt. Diejenigen irren gewaltig, welche die Gedanken der Menschen dadurch auf eine bessere Welt zu lenken beabsichtigen, dass sie sie von der gegenwärtigen so schlimm denken lehren. Denn wenn man in dieser Weise gegen die Tugend deklamirt vor Leuten von einem schwachen Glauben, so macht man, dass sie desto weniger an eine Gottheit, aber keineswegs desto mehr an ein Jenseits glauben.[1]

Und eben die rechte Gotteserkenntniss ist bedingt durch Sittlichkeit: nur dann sehen wir Zorn und Wuth, Rache und Schrecken in der Gottheit, wenn wir in unserem Inneren voll Unruhe und Befürchtungen sind.

Die theologische Gotteserkenntniss muss eine philosophische Grundlage haben. Denn die Offenbarung selbst ist gegründet auf die Anerkennung der Existenz Gottes, und es ist

[1] *By building a Future State on the Ruins of virtue, Religion in general, and the cause of Deity is betrayd Char.* B. II, 279. vergl. Anhang II, c.

die Aufgabe der Philosophie allein, das zu beweisen, was die Offenbarung nur voraussetzt.[1] — Der unbedingte Glaube in religiösen Dingen wird verworfen, es wird Prüfung, rationelles Denken gefordert.

Ein guter Christ, welcher gar zu gern übergut seyn möchte und meint, er könne nie genug glauben, kann vermöge einer kleinen natürlichen Neigung, wenn dieselbe gut ausgebildet wird, seinen Glauben so weit ausdehnen, dass derselbe nicht nur alle Wunder der Schrift und der Tradition, sondern auch noch ein tüchtiges System von Altweibergeschichten in sich zu fassen vermag. — Derjenige muss von Gott eine sehr ungünstige Vorstellung haben, welcher sich einbildet, dass ein unpartheiischer Gebrauch der Vernunft bei irgend einem Gegenstand der Spekulation ihm im Jenseits eine Gefahr bringen könne und dass eine niederträchtige Verläugnung seiner Vernunft und eine Affektation des Glaubens in irgend einem Punkt, der für seinen Verstand zu schwer ist, ihm Ansprüche auf eine Gunst in einer andern Welt geben könne. Das heisst ein Sykophant seyn in der Religion, ein bloser Schmarotzer der Andacht. Das heisst es bei Gott machen, wie schlaue Bettler bei denen, an die sie sich wenden, falls sie nicht wissen, welches Standes sie sind. Die Anfänger unter ihnen rücken unschuldiger Weise heraus etwa mit einem: «guter Herr» (*Good Sir*). Aber bei den alten eingelernten Bettlern da heisst es, mag ihnen in dem Wagen begegnen wer da will, immer: «Euer Gnaden! oder guter Lord oder Lady!» (*Good your Honour! Good your Lordship!*) Denn wenn es wirklich ein Lord seyn sollte, denken sie, so könnte es nur schlimm gehen, wenn wir ihm nicht den Titel geben; ist es kein Lord, nun ja, so kann er es doch nicht übel nehmen. So ist es in der Religion. Es liegt uns viel daran, recht zu bitten, und wir denken: es hängt alles davon ab, dass wir den Titel treffen und eine gute Vermuthung machen. Es ist die ärgste Bettlersausflucht, die man sich nur denken kann, wenn Viele es als eine Hauptmaxime aufstellen, dass man sich bemühen müsse, Glauben zu haben, und dass man, soviel als nur möglich, glauben müsse. Denn wenn am Ende nichts an der Sache sey, so könne es wenigstens nichts schaden, sich so getäuscht zu haben; sollte aber an der Sache etwas seyn, so wäre es fatal für uns, es nicht ganz geglaubt zu haben. Allein sie täuschen sich sehr: so lange sie diesen Gedanken

[1] a. a. O. II, 269; vergl. I, 39.

haben, können sie weder zu ihrer Befriedigung und zu ihrem Glück in dieser Welt, noch mit dem Vortheil einer Empfehlung für eine andere glauben. Denn abgesehen davon, dass unsere Vernunft, die den Betrug einsieht, auf einem solchen Boden nie mit vollkommener Befriedigung ruhen, sondern uns oft ins Weite treiben und in ein Meer von Zweifeln und Unruhe hinausschleudern wird:[1] so können wir in der That nur immer schlechter werden in unserer Religion und eine immer schlechtere Meinung von der höchsten Gottheit bekommen, so lange unser Glaube auf eine so ehrenrührige Vorstellung derselben gegründet ist.

Wer mit so richtigem Takte die Illusionen des Glaubens, die Sophistik der orthodoxen Selbsttäuschungen entlarvt, kann natürlich nicht anders, als die rationelle Prüfung postuliren und dieselbe über jede Auktorität als Richterin stellen. In diesem Prinzip ist er vollkommen einverstanden mit seinen Zeitgenossen, einem Tillotson, Ibbot u. s. w. Er fordert vollkommene Freiheit des Denkens und Prüfens in dem doppelten Sinn, dass das Denken weder extensiv, noch intensiv beschränkt werde: kein Kreis von Gegenständen soll dem Denken entzogen, über dasselbe hinausgeschoben werden und in keinem Stadium des Denkens soll mit demselben Halt gemacht werden. Er hat das Vertrauen zu dem Denken, dass falls nur die Forschung frei durchgeführt wird, das richtige Maass jedes Dings sicher werde gefunden werden; nur der Gedanke selbst kann sich beschränken, er kann sich nicht von Aussen Schranken setzen lassen. «Wer einmal die Gewohnheit des Denkens aufrichtig liebgewonnen hat, der wird nicht im Augenblick sich zurückhalten oder sich Stillstand befehlen lassen und sich ergeben, wenn er zu einer gewissen Grenzmarke, einem Pfahl oder einer Säule kommt, wie sie da und dort errichtet sind (aus welchem Grund lässt sich leicht errathen) mit der Aufschrift: *Ne plus ultra!* Unser eigener Gedanke ist es, der unser Denken einschränken muss, und ob der einschränkende Gedanke richtig sey, — wie können wir das je beurtheilen, ohne ihn frei zu prüfen? Wollten wir auf fremden Befehl hin oder aus Furcht im Denken Halt machen, wäre dann ein grosser Unterschied zwischen unserem Fall und dem, wenn gehorsame Lastthiere präcis bei der bestimmten Schenke halten oder an jedem beliebigen Punkt, wo es der Fuhrmann oder der Zügellenker passend findet,

[1] s. Anhang II, d.

ihnen das Zeichen zum Halten zu geben. Ich kann daraus nur schliessen, dass von der ganzen Gattung von Geschöpfen, von denen man gemeiniglich sagt, sie haben Verstand, die abgeschmacktesten, elendesten und verkehrtesten diejenigen sind, welche wir recht eigentlich Halbdenker nennen.»[1]

Dieses freie Denken lässt Shaftesbury namentlich gegen die Schwärmer wirken und hier müssen wir denn bemerken, dass die Eigenthümlichkeit Shaftesbury's darin liegt, dass sein Denken vorherrschend in witziger, humoristischer Form erscheint, während es bei Anderen in abstrakt-wissenschaftlicher oder in empiristisch-demonstrativer Form sich darstellt. Die Komik und Satyre ist, wie schon einige Proben vorläufig zeigten, seine starke Seite und er spricht diese seine humoristische Eigenthümlichkeit in der Regel aus, die er aufstellt: dass das Lächerliche die Probe des Wahren sey.[2]

Wegen dieser Maxime ist Shaftesbury viel bekämpft worden. Um die Sache beurtheilen zu können, muss vollständiger entwickelt werden, was denn die Meinung ist.

Shaftesbury stellt das Axiom auf, die Wahrheit müsse jedes Licht ertragen können, von dem sie beleuchtet werde, folglich auch das Lächerliche, was eines der Hauptlichter sey.[3] Nun weiss Shaftesbury wohl zu unterscheiden zwischen der plumpen, gemeinen und der ächten, wahren Komik; ferner hat er, so zu sagen, die Dialektik des Komischen begriffen, sofern er fordert, dass das Lachen nicht blos halbwegs, sondern ganz durchgeführt werde. Wie er die richtige Einsicht hat, dass nichts thörichter sey, als ein partieller Skepticismus, und dass

[1] *Char. III, 299. f.* Die gewöhnlichen Ausdrücke des Verfassers auf diesem Gebiet sind: *to examine freely*, *Free-Thought*, was an das *Free-Thinking* von Collins erinnert.

[2] a. a. O. I, 11. *The test of Ridicule.* Mit Recht macht Herder (in der Adrastea) auf den Sprachgebrauch von *test* aufmerksam, nach welchem das Wort den Probeeid bezeichnet, der, um die Papisten politisch auszuschliessen, eingeführt wurde, indem Jeder, der irgend ein Amt bekleidete, den Eid des Supremats und der Treue in einem öffentlichen Gerichtshof schwören, das heilige Abendmahl nach dem Gebrauch der anglikanischen Kirche geniessen und die Erklärung unterschreiben musste, dass er nicht an die Transsubstantiation glaube (Testakte von 1673). S. Stäudlin Kirchengesch. von Grossbrit. B. II, 157. — Wie der Genuss des Abendmahls als Probe der wahren Religion eingeführt war, so schlug dafür Shaftesbury einen andern *test*, eine andere Probe der Wahrheit vor, den Humor.

[3] *Char. I, 61.*

man blos nöthig habe, den Versuch ganz durchzuführen, um das gewisse Wissen auf demselben Weg wieder zu gewinnen, auf welchem alle Gewissheit verloren zu gehen und ein endloser Skepticismus eingeführt zu werden scheint:[1] so weiss er auch, dass das Lächerliche, mag es auch anfangs unrecht angebracht seyn, doch zuletzt immer dahin fallen wird, wo es hingehört; er findet nichts lächerlicher, als das Lachen am unrechten Platz.[2] Somit hat er das Bewusstseyn einer «negativen» und einer «positiven Dialektik» des Komischen: will die Komik eine Wahrheit negiren, so wird sie selbst komisch; es empört sich eine zweite Negation der Komik gegen die erste, und die ursprüngliche Wahrheit wird wieder hergestellt. So spricht Shaftesbury einmal davon, dass die Theologie des Burlesken (*burlesque-Divinity*) mächtig aufkomme, dass viele Streitschriften gegen heterodoxe Abhandlungen sich in ihrer Darstellung der witzigen und humoristischen Sprache der Konversation nähern und er spricht die Hoffnung aus, dass diese Schriftsteller bald ihre Manier noch verfeinern und ihre scherzhafte Weise verbessern werden zur Erbauung der feinen gebildeten Welt, die durch Witz und Spässe so lange verführt worden sey. «Sie können Wunder thun mit ihrer komischen Muse, und mögen auf diese Weise Mittel finden, manche Gentlemen in ihre Religion wieder hineinzulachen, die sich unglücklicherweise aus derselben haben hinauslachen lassen.»[3] — Warum fürchten wir uns, die Probe des Lächerlichen zu bestehen? — Die Gegenstände sind zu ernst. — Ernst ist recht das Element des Betrugs. Die Hauptsache ist, den wahren Ernst immer vom falschen zu unterscheiden; dazu brauchen wir eine Regel, ein Unterscheidungszeichen, und das ist eben die Anwendung des Lächerlichen.[4]

Namentlich gegen die französischen Schwärmer wendet Shaftesbury die Waffe der Komik an, weil Schwärmer nicht durch Ernst und Strenge, sondern nur durch Witz und Humor geheilt werden können.[5] Er rühmt es als ein gutes Zeichen der Zeit, dass in England Thorheiten und Uebertreibungen aller

[1] a. a. O. I, 81 f.
[2] a. a. O. I, 10 f.
[3] a. a. O. III, 251.
[4] a. a. O. I, 11.
[5] Hier müssen wir vorzugsweise das Sendschreiben über Schwärmerei an Lord Somers benützen.

Art nie schärfer beaufsichtigt und witziger belacht worden seyen, als eben gegenwärtig. Man dulde die Schwärmer, versage ihnen die Ehre der Verfolgung und mache sie sogar (1707) zum Gegenstand eines köstlichen Possen- und Puppenspiels, zu Barthelemyfair.[1] Wäre die Wahrheit des Evangeliums je besiegbar gewesen, so würde man sicherlich dasselbe weit besser zum Stillschweigen gebracht haben, wenn man die ursprünglichen Gründer desselben in einer heitereren Weise auf die Bühne gebracht hätte, als in Bärenfellen und in Pechtonnen. Die Juden waren von Hause aus ein sehr finsteres Volk und konnten überall wenig Spass vertragen, zumal in Betreff religiöser Lehren oder Meinungen. Religion wurde mit trübem Auge angesehen und Hängen war die einzige Arznei, die sie verschreiben konnten gegen etwas, das aussah, wie die Aufstellung einer neuen Offenbarung. Ihr schlagendes Argument war: kreuzige, kreuzige! Aber bei all ihrer Malice und ihrem eingefleischten Hass gegen unsern Erlöser und seine Apostel nach ihm, glaube ich doch, würden sie, wenn sie nur den Einfall gehabt hätten, solche Puppenspiele zu seiner Verachtung aufzuführen, wie noch zu dieser Stunde die Papisten zu seiner Ehre, unserer Religion vielleicht mehr Schaden angethan haben, als mit allen ihren Mitteln der Strenge. Unser grosser und gelehrter Apostel befand sich bei der leichten Behandlung, die ihm seine athenischen Gegner angedeihen liessen, weniger gut, als bei dem grausamen Geist der jüdischen Städte, die ihn am meisten verfolgten. Indessen wenn ich den Apostel betrachte, wie er vor den witzigen Athenern oder einem römischen Gerichtshof auftritt, und wie er sich den Vorstellungen und Launen dieser gebildeten Leute geschickt anbequemt, so finde ich nicht, dass er den Weg des Witzes und Humors gemieden hätte, sondern ohne Besorgniss für seine Sache ist er bereit, sie grossmüthig dieser Prüfung und jeder Komik Preis zu geben.[2]

Daraus ergibt sich schon, in welchem Geist Shaftesbury seine Grundsätze auf die positive Religion anwendet: die Offenbarung rechtfertigt sich selbst durch ihren Gehalt und braucht keine Prüfung zu scheuen. Wenn sie nur auf die Grundlage äusserlicher Beweise und als historisches Fürwahrhalten eine Wahrheit ist, dann steht sie auf schwachem Grund. Inspiration

[1] *Char.* I, 9. 27. f.

[2] I, 29. f. vergl. III, 98: *we have in the main a witty and good-humour'd Religion;* und III, 122.

und Infallibilität, soweit sie die Kritik ausschliessen, bedarf der Protestantismus nicht; die Schrift hat keine Kritik, keine Vergleichung zu fürchten. Auch ist der Natur der Sache nach Verschiedenheit der Auffassung und Beurtheilung bei ihr nicht zu vermeiden.[1]

Die Politik des alten Roms war, die Auktorität der Religion nicht schlechthin auf irgend eine literarische Composition, z. B. die sibyllinischen Bücher, zu gründen. In dieser Politik ist Neu-Rom jenem Vorgang gefolgt: man nahm Anstand, die höchste Auktorität und den geheiligten Charakter der Unfehlbarkeit an die Schrift selbst zu knüpfen und weigerte sich, diese Schrift dem öffentlichen Urtheil oder irgend einem Auge und Ohr Preis zu geben, ausser demjenigen, welches man dazu befähigte, von diesen heiligen Geheimnissen Einsicht zu nehmen. Die Muhamedanische Geistlichkeit dagegen gründet keck ihre Religion auf ein Buch, das sie nicht blos als vollkommen, sondern als unnachahmlich ausgibt; freilich weil es mit nichts anderem, als mit sich selbst verglichen werden darf, so dass es selbst die ausschliessliche Norm literarischer Produktion ist. Man wird sicherlich zur Ehre der christlichen Welt zugeben, dass ihr Glaube (zumal der der protestantischen Kirchen) auf einer edleren Grundlage ruht und von den verständigen Theologen die Schrift keineswegs für ein Meisterstück und vollkommenes Kunstwerk erklärt, vielmehr zugegeben wird, dass die heiligen Autoren je nach den besten Kräften und nach ihrer Individualität (*natural Genius*) geschrieben haben. Nur die Hauptthatsachen (*the substance of the Narrative and the principal Facts*), welche die Auktorität der Offenbarung bestätigen, sind es, was unsere Theologen sich verbunden halten, mit der besten Evidenz, deren die Sache fähig ist, zu beweisen. Diese Evidenz kann aber unmöglich eine äussere seyn: Inspiration und Schwärmerei lassen sich nicht durch äussere Merkmale unterscheiden; Inspiration ist ein wirkliches Gefühl göttlicher Gegenwart, Schwärmerei ein falsches, und man kann die Inspiration mit Recht eine göttliche Schwärmerei nennen; die Prüfung der Geister, ob sie von Gott sind, die Unterscheidung der ächten und falschen Wunder ist bedingt durch Selbsterkenntniss; wir müssen vorerst wissen, welches Geistes Kinder wir selbst sind. Der einzige Maasstab, der genommen werden kann, ist

[1] S. Anhang II, e.

die Sittlichkeit und Unterscheidung dessen, was gut und recht ist, in den Gesinnungen.[1]

Wie es das sicherste Kennzeichen eines glaubigen Christen ist, nicht mehr nach einem künftigen Zeichen oder Wunder zu fragen, so ist die sicherste Stellung im Christenthum die Stellung dessen, welcher durch nichts dieser Art Eindruck auf sich machen lässt. Denn ist das Wunder auf der Seite seines Glaubens, so ist es überflüssig und er bedarf desselben nicht; ist es gegen seinen Glauben, so wird er, sey es so gross, als es will, nie im Geringsten Rücksicht darauf nehmen oder es für etwas anderes als Betrug halten, und komme es auch von einem Engel.[2] Die Heiden, welche keine Schrift hatten, mochten zu Wundern Zuflucht nehmen und vielleicht hatte ihnen die Vorsehung ihre Orakel und Prodigien als eine unvollkommene Art Offenbarung bewilligt. Auch die Juden hatten um ihres harten Herzens und ihres noch härteren Verstandes willen diese Verwilligung, als sie hartnäckig nach Zeichen und Wundern fragten. Aber die Christen in ihrem Theil hatten eine weit bessere und wahrere Offenbarung, sie hatten ihre deutlicheren Orakel, ein vernünftigeres Gesetz und eine klarere Schrift, welche ihre eigene Kraft mit sich führt.[3]

Auf das sogenannte Ueberveruünftige in der Theologie, nicht auf die Religion unmittelbar bezieht es sich, wenn die Lehre von den persönlichen Unterschieden in der Gottheit für ein Geheimniss ausgegeben wird, über welches blos von den Geweihten oder Ordinirten entschieden werden dürfe, blos von Solchen, denen der Staat die Hut und Promulgation der göttlichen Orakel zugewiesen habe. Es stehe denjenigen, welche nicht vom Himmel mit Inspiration, von der Erde mit Auftrag bedacht seyen, nicht zu, über den Ursprung der heiligen Gebräuche und Urkunden, welche gesetzlich eingeführt sind, nachzuforschen. Es könnte einem bei diesem Versuch begegnen, dass man desto weniger befriedigt würde, je weiter man seine Spekulationen treibe; man verfalle dabei in Heterodoxie und Irrthum.[4] — Wenn der Verfasser in den Miscellaneen sagt, er

[1] *Char.* I, 53 f. 297 f. III, 229 f.

[2] S. Anhang II, f.

[3] *Char.* II, 328 ff.

[4] a. a. O. I, 359 f. Vergl. II, 208: *Do not imagine that I dare aspire so high as to defend Reveal'd Religion, or the Holy mysteries of the christian Faith. I am unworthy of such a Task, and should profane the Subject.*

habe sich aus tiefem Respekt und religiöser Verehrung enthalten, irgend eines der heiligen Geheimnisse der Offenbarung auch nur zu nennen, so ist diess wohl so zu verstehen, dass er statt übervernünftig und unbegreiflich nicht geradezu sagen will: unvernünftig. Er spricht statt vom Nichtglaubenkönnen vom Glaubenwollen, setzt das Glauben nicht als Wirklichkeit, sondern als Aufgabe, nur um über die Schwierigkeiten hinwegzukommen.

In Beziehung auf das unmittelbar Religiöse aber wird behauptet, dass das grösste Prinzip der christlichen Religion die Liebe sey, und dass eine würdigere Ansicht vom Menschen in der christlichen Religion liege, als bei der Meinung, welche alle Tugend auf die Hoffnung der Vergeltung baue. Zwar könne in einer Religion, die auch der schwächsten Fassungskraft angemessen sey, keine Spekulation über den Begriff des Ich erwartet werden; allein es seyen doch Winke gegeben von einem edleren Ich, als das ist, welches gewöhnlich als Subjekt unserer Handlungen vorausgesetzt werde. In den heiligsten Charakteren werden uns Beispiele gegeben von der höchsten Verachtung aller interessirten Rücksichten, von einer Bereitwilligkeit, ohne Vergeltung um Anderer willen zu leiden, und von einer Sehnsucht, vom Leben und Seyn selbst zu scheiden um dessen willen, was edel und würdig ist. Aber ebenso, wie die Erscheinungen am Himmel in den heiligen Schriften gewöhnlich gemäss der gemeinen Vorstellung und dem damals gangbaren System der Astronomie und Naturwissenschaft behandelt werden, so werden auch die sittlichen Erscheinungen in vielen Stellen ohne Aenderung beibehalten gemäss dem gemeinen Vorurtheil und der allgemeinen Vorstellung von Interesse und selbstischem Glück. Unser wahres und ächtes Ich (*real and genuine Self*) wird zuweilen als das ehrgeizige vorausgesetzt, das Macht und Ruhm liebt, zuweilen als das kindische, das mit leerem Schein sich abspeisen lässt und das zum Gehorsam eingeladen werden muss durch das Versprechen schönerer Wohnungen, kostbarer Steine und Metalle, glänzender Gewänder, Kronen und anderer blendender Schönheiten dieser Art, mit welchen eine andere Erde oder eine materielle Stadt ausgemalt wird.[1]

Die apokalyptische Schilderung des neuen Jerusalems wird hier nur als Anbequemung an die kindische Denkweise im Sittlichen ausgelegt; wir berücksichtigen aber noch eine andere Weise, in der er sich über den sittlichen Gehalt der christlichen Religion

[1] a. a. O. I, 281 f.

ausspricht; es ist der auch sonst bekannte Vorwurf darin enthalten, dass die christliche Religion die Pflicht der Freundschaft nicht einschärfe.

Ich könnte, sagt Shaftesbury, fast versucht seyn zu denken, der wahre Grund, warum auf einige der heroischsten Tugenden in unserer Religion so wenig Rücksicht genommen worden ist, sey der, dass keine Uneigennützigkeit mehr statt gehabt haben würde, wenn man denselben auf die unendliche Belohnung Ansprüche gegeben hätte, welche die Vorsehung anderen Tugenden durch Offenbarung angewiesen hat. Privatfreundschaft und Eifer für das Gemeinwohl und für unser Vaterland sind Tugenden, die bei einem Christen durchaus freiwillig sind, sie sind keine wesentlichen Theile seiner Bruderliebe; er ist an die Angelegenheiten dieses Lebens nicht so gebunden, noch verpflichtet, sich in Verhältnisse dieser niederen Welt einzulassen, die ihm nicht dazu verhelfen können, ihm eine bessere Welt zu sichern. Sein Wandel ist im Himmel. Auch hat er keine Gelegenheit für solche überflüssige Sorgen und Beschwerden hier auf Erden, die ihm den Weg dorthin versperren oder ihn in der sorgenvollen Aufgabe, seine eigene Seligkeit auszuwirken, aufhalten könnten. Wenn dem ungeachtet eine Portion Belohnung jenseits übrig bleibt für die edle Rolle eines Patrioten oder die eines vollkommenen Freundes, so ist diese stets hinter dem Vorhang und bleibt uns glücklicher Weise verborgen, damit wir derselben desto würdiger seyn mögen, wenn sie kommt.[1]

Diese Stelle enthält eine versteckte, aber in der That desto tiefer gehende und umfassendere Polemik gegen die christliche Sittenlehre. Der Vorwurf ist im Grunde kein anderer als der einer abstrakt-religiösen Ansicht des Lebens und des Menschen oder einer Verkennung des sittlichen Gehalts der konkreten Lebensverhältnisse. Die Meinung ist, im Christenthume werden über die als erste und letzte Pflicht eingeschärfte Religiosität, die eine ganz auf das Jenseits und auf die Zukunft gerichtete sey, die nächstliegenden Pflichten der Gegenwart und der menschlichen Gesellschaft ganz übersehen und gar nicht als Pflichten betrachtet. Das Andere ist: im Christenthum werde über der vorherrschenden Aussicht auf Unsterblichkeit und auf jenseitige Belohnungen die Tugend lohnsüchtig; die edelsten Tugenden, die der uneigennützigen aufopfernden Liebe, werden

[1] a. a. O. I, 98 ff.

gar nicht berücksichtigt, und sie würden, wenn sie überhaupt als christliche Tugenden betrachtet würden, wegen des Lohns, der ihnen eben damit zuerkannt wäre, nicht mehr bleiben, was sie sind. Dass nun der letztere Gedanke eine direkte Anwendung der Autonomie des Sittlichen (wie wir sie als Grundgedanken Shaftesbury's aufgestellt haben) auf das Christenthum enthalte, liegt auf der Hand. Aber auch der erstere Gedanke fliesst jedenfalls aus jenem Hauptbegriff. Denn gegen die Autonomie des Sittlichen bildet die christliche Religion nach Shaftesbury's Andeutung einen direkten Gegensatz, indem sie die Autonomie der Religion aufstellt. — Dem Collins, welcher diesen Einwurf, nur auf die Freundschaft beschränkt, wiederholte, antwortete Bentley: solche partielle Freundschaften haben gar nicht nöthig, durch die Religion erst zur Pflicht gemacht und empfohlen zu werden. Sie seyen dem Menschen so natürlich, dass sie eher der Zügel als der Sporen bedürfen; sodann aber macht er ganz richtig das geltend, dass die christliche Freundschaft oder Bruderliebe, in dem gleichen Grad Zuneigung, auf den ganzen Haushalt des Glaubens und in wirklichem Wohlwollen und Wohlthätigkeit auf das ganze menschliche Geschlecht ausgedehnt werde.[1]

Das A. T. wird einerseits dem Christenthum gegenüber gehoben, indem die Tugenden des Patriotismus und der Freundschaft an schönen Mustern dargestellt und empfohlen werden; es wird gelobt, dass in diesen Fällen kein Lohn und keine Strafe vorgestellt worden, folglich die Uneigennützigkeit und Grossmuth der Handlung unverletzt geblieben sey; andrerseits aber wird auf eine spöttische Weise dem A. T. ein inhumaner Charakter vorgeworfen, so nämlich, dass geklagt wird über «eine verkehrte Humanität in uns, die dem göttlichen Auftrag, sey er auch noch so klar geoffenbart, Widerstand leiste; der Witz des besten Dichters sey nicht im Stand, uns auszusöhnen mit dem Feldzuge Josua's oder dem Auszug des Moses mit Hilfe einer ägyptischen Anleihe.»[2]

Dem Christenthum selbst wird Inhumanität indirekt vorgeworfen in der Polemik gegen die Intoleranz, die freilich zunächst nur gegen seine Zeit gerichtet war; denn er rühmt ausdrücklich, dass die ersten Scenen bei Gründung des christlichen Glaubens uns Freude, Liebe, Milde und Mässigung zeigen.

[1] *Phileleuth. Lips.* II, 48.
[2] *Char.* I, 101. 358.

«Ungeachtet der frommen Mühe, die wir als andächtige Christen uns gegeben haben mögen, uns von dem Interesse an blosen Heiden oder Unglaubigen loszusagen, wird doch immer eine Art Parteilichkeit sich in uns vorfinden gegen Geschöpfe von derselben Gestalt und Form, wie wir, eine Parteilichkeit, die uns abhält den Züchtigungen mit Befriedigung zuzusehen, die durch menschliche Hände solchen Fremden und Götzendienern zugefügt werden. — Es ist nämlich in der Christenheit eine neue Art Polizei aufgekommen, die sich auf eine andere Welt erstreckt und das künftige Leben und Glück des Menschen mehr als das gegenwärtige im Auge hat und gemacht hat, dass wir die Grenzen natürlicher Humanität überspringen und die aus lauter übernatürlicher Bruderliebe uns gelehrt hat, einander höchst andächtig zu plagen, — die Rettung der Seelen ist jetzt die heroische Passion erhabener Geister und ist in einer gewissen Weise die Hauptsorge der Obrigkeit und der eigentliche Zweck der Regierung geworden.»[1]

Diese Inhumanität religiöser Verfolgungen stellt Shaftesbury dadurch in ihr volles Licht, dass er die Inkonsequenz einer gemässigten oder halben Verfolgung heraushebt und scheinbar den Schluss daraus zieht: also muss man nicht halbwegs, sondern ganz verfolgen; während der unausgesprochene weitere Schluss der ist: wenn man nicht halb, sondern ganz verfolgen muss, letzteres aber ein offenbares Vergehen gegen die Humanität ist, so soll gar keine Verfolgung statt finden.[2] Es kommt wieder darauf hinaus, dass die sittliche Pflicht für sich selbst fest stehe und nicht um der Religion willen ausgesetzt werden dürfe, vielmehr das Sicherere sey, was die Oscillationen der Frömmigkeit, welche unsicher hin und her bis zu unsittlichen Extremen schwanken, in ihrem Maas zu halten und die Paroxismen des religiösen Eifers, die der Hitze und dem Frost im Fieber gleichen, auf eine gesunde Stimmung zurückzuführen habe.[3] Das Gemüth ohne Leitung sich selbst überlassen kommt auf maaslose Affektionen, der Verstand nicht geregelt geräth auf Einbildungen und Täuschungen. Gerade der religiöse Eifer führt zu Selbsttäuschung und zu Täuschung Anderer.

[1] a. a. O. I, 357. 18 f. Vergl. III, 114 f: «Menschen- und Bruderliebe» sind sehr einnehmende Laute; aber wer würde sich träumen lassen, dass aus überschwenglicher Menschen- und Bruderliebe Schwert, Feuer, Galgen, Ruthe und dergl. kommen könnte.

[2] S. Anhang II, g.

[3] S. Anhang II, h.

In seinen *Moralists* lässt Shaftesbury einige Personen des Gesprächs so reden: ich bin geneigt zu glauben, dass mehr unschuldige Täuschung (*Delusion*) als absichtlicher Betrug (*Imposture*) in der Welt sey, und dass diejenigen, welche am meisten die Menschen betrogen haben, glücklich gewesen sind in einer gewissen Fähigkeit, zuerst sich selbst zu betrügen, wodurch sie eine Art Arzneimittel für ihr Gewissen haben und zugleich um so mehr ausrichten, als sie ihre Rolle desto natürlicher und desto mehr nach dem Leben spielen können. Ich halte das für so ganz natürlich, dass ich die Ansicht habe, in allen Religionen, die wahre ausgenommen, sey immer der grösste Eifer mit der grössten Neigung, Andere zu täuschen, gepaart gewesen. Denn da die Absicht und das Ziel die Wahrheit ist, so pflegt man sich gewöhnlich über die Wahl der Mittel keine Bedenklichkeiten zu machen.[1]

Während hier der Begriff einer absichtslosen auf Selbsttäuschung beruhenden Dichtung angedeutet ist, findet im Wesentlichen doch die Ansicht statt, wornach der etwaige Aberglaube von dem willkührlichen Betrug einer interessirten Hierarchie abgeleitet wird.[2]

So weit auch Shaftesbury in Beziehung auf die Selbstständigkeit des Sittlichen im Individuum von Hobbes abweicht, so findet er doch im Hobbes'schen System auch wieder eine Seite, die sich ihm empfiehlt: es ist die Erhebung der Auktorität des Staats in religiösen Dingen auf eine Höhe, wo man verpflichtet ist, der bestehenden Religion als einem Moment des Staats sich zu unterwerfen. Freilich hat dieser Gedanke bei Shaftesbury eine ganz andere Bedeutung als bei Hobbes, er hat eigentlich nur den Werth einer Auskunft, um sich bei gewissen Punkten, die man vernünftig zu begreifen nicht im Stande ist, der Entscheidung zu überheben, indem man sich hinter die Auktorität des Staats zurückzieht.[3] Dahin gehört als Ergänzung die Maxime, dass es in manchen Fällen Pflicht sey, die Wahrheit zu verbergen.[4] Shaftesbury stellt, wie wir schon oben gesagt haben, diejenige Seite der Auffassung des Positiven in

[1] *Char.* II, 324 f.

[2] S. Anhang II, i.

[3] *Char.* I, 360, II, 353. III, 71.

[4] a. a. O. I, 62 f: *We never do more injury to Truth, than by discovering too much of it on some occasions. — 'Tis real Humanity and Kindness, to hide strong Truths from tender Eyes.*

der Religion dar, welche von der Selbstständigkeit und Autonomie des Sittlichen ausgeht. Durch diesen herrschenden Gedanken ist seine Beistimmung sowohl, als seine Opposition gegen das Bestehende in Religion und Kirche bedingt. Er will das Moralische nicht getrennt vom Religiösen, erklärt vielmehr die höchste Vollkommenheit der Tugend für bedingt durch Religion; aber er ist gegen alles abstrakt Religiöse, wo er dasselbe zu finden glaubt. Gegen die christliche Richtung, welche das Religiöse abstrakt festhält, d. h. vom Moralischen nicht nur trennt, sondern das Moralische sogar als feindlichen Gegensatz des specifisch Christlichen bekämpft, gegen den maaslosen Religionseifer, welcher sich von der Leitung der sittlichen Regel lossagt, gegen die Hintansetzung der uneigennützigen Uebung aufopfernder Tugend, gegen lohnsüchtiges Handeln, gegen jede Verletzung der Humanität streitet er mit der feingeschärften Waffe des Witzes und der Satyre.

Das Gesammturtheil über Shaftesbury's Stellung zur christlichen Religion ist bei Verschiedenen verschieden ausgefallen. Voltaire hat Shaftesbury einen der kühnsten englischen Philosophen genannt und hat behauptet, seine Verachtung der christlichen Religion sey gar zu offen an den Tag getreten, was natürlich ironisch gesagt ist wegen der feinen und vorsichtigen Art, wie Shaftesbury zu Werk ging. In England selbst fand man bald, dass die Schriften des Grafen theils durch seinen Rang, theils durch ihre für die feine und vornehme Welt so anziehende und gefällige Manier einen bedeutenden Einfluss gewannen.[1] Daher machten anfangs orthodoxe Gelehrte gelegenheitlich auf einzelnes Verdächtige in denselben aufmerksam, so Berkeley, Wotton, Warburton; und endlich wurde eine Gegenschrift gegen das Ganze unternommen.[2]

Indessen ist er oft bedeutend missverstanden worden, von seinen Freunden nicht weniger, als von seinen Gegnern. Dieser geistreiche Mann, der gewöhnlich als ein «listiger Feind der

[1] Ein apologetischer Schriftsteller im zweiten Jahrzehent nach dem Erscheinen der *Characteristicks* behauptet, dass die Schreibart Shaftesbury's und die Prinzipien, die er in einigen Theilen seiner Werke habe merken lassen, viele geistreiche Männer zu einem allgemeinen Skepticismus verführt haben. Jefferey *Christianity the perfection of all Rel.* 1728, Vorrede II.

[2] John Brown, *Essay on the Characteristicks of the Earl of Shaftesbury*, Lond. 1751.

Religion» aufgefasst wird, kann nur dann mit Recht als solcher betrachtet werden, wenn man Recht hat, die Form der Orthodoxie, die er im Auge hat, mit der christlichen Religion selbst zu identifiziren. Er widersetzt sich einem Supranaturalismus, welcher das Licht der Vernunft auslöschen zu müssen glaubt, um die Offenbarung leuchten zu lassen; er rettet die Ehre des Diesseits gegen eine überwiegend das Jenseits vorhaltende Weltansicht; er schildert die schöne Gesetzmässigkeit und Ordnung des Universums[1] und bringt die selbsteigene Regel der sittlichen Welt zum Bewusstseyn.

Eine gleiche Richtung in Beziehung auf das Ethische verfolgte der berühmte SAMUEL CLARKE; er fasste seine Gedanken in bestimmte gesetzgebende Worte, die wir sodann bei den Spätern als Grundlage angenommen finden; zwar fand seine demonstrative Methode, die er in seinen Boyle'schen Predigten befolgte, viele Gegner, und gegen ihn sollen die Worte Pope's gerichtet seyn, wenn er in seiner Dunciade sagt:

> Wir schlagen stolz die hohe Prioristrasse ein,
> und folgern von oben herab, bis wir an Gott zweifeln;[2]

aber um so mehr Beifall fand seine sittliche Ansicht. Er protestirte nämlich dagegen, dass man alle sittlichen Verpflichtungen einzig und allein auf die socialen Gesetze gebaut seyn lasse, d. h. auf den blosen Willen der Staatengründer und Gesetzgeber; aber ebenso erklärte er sich dagegen, dass die sittliche Verpflichtung in letzter Beziehung auf den blosen Willen Gottes gegründet seyn solle. Der Unterschied zwischen Gut und Böse ist nach ihm vielmehr auf die natürlichen Verschiedenheiten der Dinge in der Welt gegründet, aus dieser Differenz der Dinge folgt die Differenz ihrer Verhältnisse zu einander, und aus dieser Differenz die Angemessenheit oder Unangemessenheit (*Fitness and Unfitness*) gewisser Umstände für gewisse Personen. So ist das ganze natürliche Gesetz gegründet auf die Natur und Vernunft der Dinge,[3] welche die Vernunft aller Menschen nothwendig

[1] Leibnitz fand bei Shaftesbury seinen eigenen Optimismus und seine Theodicee.

[2] *We nobly take the high priori road,*
and reason downward till we doubt of God.

[3] Apologetische Predigten Clarke's, s. *Abridgment of the sermons preached at the Lecture founded by the Honble R. Boyle* B. II, S. 81 ff. — *The Nature and Reason of Things*, S. 133; *the unalterable N. a. R. o. Th.* S. 140. *In Matters of natural Reason and Morality that which*

bestimmt; diese nothwendigen und ewigen Verhältnisse der verschiedenen Dinge zu einander bestimmen zugleich auch den Willen Gottes immer. Indem Gott die Dinge schafft, offenbart er seinen Willen, dass die Dinge seyn sollen, was sie sind. Folglich muss es der Wille Gottes seyn, dass alle vernünftigen Geschöpfe die Ordnung und Harmonie der Schöpfung erhalten. Wer also der Vernunft und Proportion der Dinge entgegenhandelt, macht sich zugleich einer Uebertretung des Willens Gottes schuldig. — Die Objektivität und absolute Vernünftigkeit der sittlichen Begriffe, ihre Unabhängigkeit von irgend welcher positiven Auktorität ist der Gedanke Clarke's, dem wir später oft wieder begegnen werden.

is holy and good, is not therefore holy and good, because it is commanded to be done, but it is therefore commanded by God, because it is holy and good.

Dritter Abschnitt.

Die Erörterungen über Weissagungen und Wunder.

Erstes Kapitel.

Die Debatte über die Weissagungen 1724 — 1728.

Wir kommen dem Körper des Glaubenssystems näher. Die formellen Prinzipien der Religion und des Glaubens sind besprochen, die sittliche Grundansicht festgestellt, die Reihe kommt jetzt an die Hauptstützen der positiven Religion als geoffenbarter, Weissagungen und Wunder.

Für die Verhandlungen über den Beweis aus den Weissagungen wurde der Anstoss gegeben von William Whiston, der bedeutendste Sprecher in der Debatte aber war derselbe Athony Collins, der schon früher durch seinen *Disc. of Freeth.* Aufsehen gemacht hatte.

William Whiston (geb. 1667, † 1752) war ebenso berühmt durch Gelehrsamkeit in Mathematik und Theologie, als berüchtigt durch seltsame und abenteuerliche Meinungen. Er war der Ehre würdig befunden worden, Isaak Newton's mathematischen Lehrstuhl zu Cambridge einzunehmen (1701), aber wegen ausgesprochener Ketzerei in Beziehung auf das Dogma von der Trinität wurde ihm nicht nur seine Pfarrstelle, sondern auch sein akademisches Lehramt genommen, und er wurde von der Universität Cambridge förmlich und feierlich ausgestossen (1710). Er war ein ächt englischer Charakter, offen und aufrichtig in solchem Grade, dass er keinen paradoxen Einfall bei sich behielt, damit man sich nicht in ihm täuschen

möchte, und dass er als Arianer, so oft beim Gottesdienst das athanasianische Glaubensbekenntniss vorgelesen wurde, sich jedesmal setzte, um der bei diesem Akt stehenden Gemeinde zu zeigen, dass er dieses Glaubensbekenntniss nicht annehme. Er war bei seinen paradoxen Ansichten beharrlich und seiner Sache so sicher, dass er in dem redlichen Bewusstseyn für die Wahrheit zu leiden, bei aller Dürftigkeit, Schmach und Verfolgung nicht nur gefasst blieb, sondern auch vollkommen zufrieden und heiter war und über seine Gegner recht herzlich lachen konnte, dass sie die Wahrheit nicht einsehen lernen.[1] Er kam bei seiner Beschäftigung mit dem christlichen Alterthum auf folgende Ergebnisse: die apostolischen Constitutionen sind von Christo in den vierzig Tagen nach seiner Auferstehung den eilf Aposteln auf dem Berg Zion mündlich überliefert worden, dass sie in den Kanon gehören und zwar mit dem ersten Rang der Autorität, versteht sich desshalb von selbst. Ausserdem gehören in den Kanon zwei Briefe des Klemens, der Brief des Barnabas, der Hirte des Hermas, II. Esra und die Briefe des Ignatius und Polykarp. Er vertheidigte sowohl diese als andere Entdeckungen (über Trinität, Kindertaufe u. s. f.) mit unermüdlicher Thätigkeit.[2]

Einsmals bekam Whiston einen Besuch von einem Bekannten aus Salisbury. Dieser brachte ihm das Manuscript eines Aufsatzes über die theologische Frage von der Trinität mit, den ein junger Handwerker aus jener Stadt, seines Zeichens ein Handschuhmacher, entworfen hatte. Denn auch unter den jungen Handwerkern in Salisbury hatte sich in Folge der Schriften für und gegen Whiston der Streit über die Dreieinigkeit verbreitet. Whiston fand diesen Aufsatz wirklich der Veröffentlichung werth. Der junge Handwerker, den wir später näher kennen lernen werden, hiess Thomas Chubb. So verbreitete sich die Controverse und alle Stände nahmen für oder wider Whiston Partei.

Hatte Whiston bisher die Urkunden des Urchristenthums auf seine Weise untersucht und den Kanon des N. T. festgestellt,

[1] Man vergl. den Bericht Alberti's, der ihn mehre male gesprochen hat; G. W. Alberti Briefe, betreffend den allerneuesten Zustand der Rel. und der Wiss. in Grossbrit. 1752, I, 12. f. III, 722 ff.

[2] *Primitive Christianity reviv'd: in four Volumes 1711.* Baumgarten Hall. Bibl. IV, 237 ff. Vergl. die Aufzählung seiner Schriften bei Pfaff: *Introd. Theol. litt. 273 ff.*

so kam er nun auch an das A. T. Er hatte schon im Jahr 1707 als Prediger der Boyle'schen Stiftung zum Gegenstand seiner acht Predigten gewählt die Erfüllung der Weissagungen in der Schrift.[1] Er verwarf schon damals die Hypothese eines doppelten Sinns der Weissagung als absurd, und suchte nachzuweisen, dass die Weissagungen der Propheten, in ihrem einzigen, nämlich buchstäblichen Sinn, sich auf die Heilsordnung des Evangeliums beziehen, und von Jesus und seinen Aposteln mit Recht als Beweis, dass er der Messias sey, angewendet worden seyen.

Er äusserte übrigens schon damals den Verdacht, dass das A. T. in mehren von den N. T. Schriftstellern benützten Stellen nicht mehr so sey, wie es zur Zeit Jesu und der Apostel war. Ja das A. T. ist nach seinen Untersuchungen groben Verfälschungen und zwar gerade in den zum Beweis aus den Weissagungen dienenden Stellen ausgesetzt gewesen. Denn im zweiten Jahrhundert haben die Juden ihre heiligen Bücher sowohl im Urtext, als in der Uebersetzung der LXX zu dem Behuf, dass die von Jesus und den Aposteln daraus entnommenen Zeugnisse ungiltig werden möchten, corrumpirt. Sie haben ihren Zweck wirklich so weit erreicht, dass diese Zeugnisse jetzt kaum noch kenntlich sind. Dennoch ist es möglich, den ursprünglichen Text wiederherzustellen. Der samaritanische Pentateuch ist unverfälscht geblieben, ebenso die griechische Uebersetzung der Psalmen, so weit sie in der Itala oder dem römischen Psalter aufbewahrt worden ist. Er selbst unternahm das Werk, den ächten Text des A. T., wie er zur Zeit Jesu bestand, wiederherzustellen.[2] Dann würde man viele grosse Weissagungen der Propheten buchstäblich und evident erfüllt finden und den schmählichen Nothbehelf eines Doppelsinns entbehren können. Dieser Gedanke, schwach wie er war, aber aus einer wirklichen Verlegenheit entsprungen, gab Anlass zu einer gelehrten Debatte von grosser Ausdehnung und Lebhaftigkeit.

Anthony Collins trat, nachdem er von 1713 an eilf Jahre lang von der gelehrten Welt, wie es scheint, sich zurückgezogen hatte, wieder auf den Schauplatz, theils als Vertheidiger,

[1] In der schon angeführten Sammlung der Auszüge: *Defence of natural and revealed Rel.* II, 229 ff.

[2] *An Essay towards restoring the true Text of the Old Test., and for vindicating the citations made thence in the N. T. Lond. 1722;* Baumgarten Hall. Bibl. IV, 420 ff.

theils als Kritiker Whistons, indem er zugleich sein eigenes System der Behandlung der Weissagungen entwickelte. Er schrieb die «Abhandlung über die Gründe und Beweise der christlichen Religion,» auch wieder anonym.[1]

Er vertheidigt Whiston sowohl in der Vorrede, als in dem Schluss, indem er seine Gelehrsamkeit und seinen Scharfsinn, besonders aber seine Aufrichtigkeit und Offenheit rühmt. Er sey ein eifriges Glied der anglikanischen Kirche, wiewohl ihm Manches an ihr nicht gefalle. Freilich, das gibt Collins zu, stehe seine Urtheilskraft seiner Gelehrsamkeit, seinem Eifer und seiner aufrichtigen Gesinnung nicht gleich: vermöge anerzogener Vorurtheile, auch wohl Aberglaubens, eines feurigen Temperaments und lebhafter Phantasie, komme er dazu, höchst prekäre Voraussetzungen zu machen und grundlose Behauptungen aufzustellen.[2] Aber warum ihn desswegen verfolgen? Wolle man denn Meinungsverschiedenheit schlechthin abschneiden? Das wäre ein Don Quixote'sches Bestreben. Freiheit des Schreibens, überhaupt freie Debatte sey eine Wohlthat, auf die Whiston als Mensch, als Christ, als Protestant, und besonders als Kleriker, als Gelehrter und Philosoph Ansprüche zu machen habe. Selbstdenken sey das Recht und die Pflicht jedes Menschen, — wir erkennen den Verfasser des *Disc. of Freeth.,* — freies Bekenntniss der Ueberzeugung sey das beste Mittel gegen Unglauben; freie Debatte befördere den Frieden.[3]

Als Kritiker steht Collins Whiston gegenüber im zweiten Theil der Abhandlung (sie besteht aus einem positiven, die eigene Ansicht entwickelnden und aus einem die Ansicht Whistons kritisirenden Theil) und er hatte hier leichtes Spiel. Uebersichtlicher geordnet sind seine Gedanken diese:

1. Es ist kein Grund da, um jene Verfälschungshypothese zu stützen. Zwar dass die A. T. Schriften überhaupt bedeutend verfälscht worden seyen, das wird von den grossen Kritikern Huet, Simon, Dupin, Le Clerc, Prideaux zugegeben (so hat z. B. der Pentateuch auf jeden Fall Aenderungen und Zusätze zu dem ursprünglichen mosaischen Originaltext erfahren; vielleicht sind auch viele prophetische Stellen mit ihren

[1] *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion. Lond. 1724.*

[2] a. a. O. Schluss S. 273—284.

[3] a. a. O. Vorr.

Erfüllungen blose Zusätze), aber dass die Juden das A. T. absichtlich in Beziehung auf die im N. T. citirten Stellen verfälscht haben, das ist nicht glaublich. Die Beweise, die Whiston dafür aufbringt, halten nicht Stich, denn die Apostel konnten ja die N. T. Stellen nach jüdischer Weise citiren und anwenden, sie konnten die LXX citiren, die ja zuweilen falsch übersetzt und Zusätze macht. Ueberdiess waren manche der Stellen, die nach Whiston im A. T. verdorben oder ausgelassen seyn sollen, schon ursprünglich nicht im A. T.[1] Freilich gibt Whiston nicht zu, dass die Apostel auch mit allegorischer Auslegung aus dem A. T. argumentirt haben; allein er gibt ja zu, dass sie aus dem Ritualgesetz und aus Geschichten des A. T. mit typischer Auslegung Beweise führen. Warum verneint er dann die allegorische Anwendung der Weissagungen? Christus selbst sprach in allegorischer und mystischer Weise sowohl wenn er lehrte, als wenn er weissagte; die Reden Jesu über seine Wiederkunft verstanden die Apostel anfangs buchstäblich, in der Folge mystisch und die ganze jetzige Christenheit gehört zu den Allegoristen, sofern Niemand mehr mit den Urchristen übereinstimmend, in buchstäblicher Auslegung dessen, was von einem unmittelbar bevorstehenden Reich Christi im N. T. steht, beharrt. Ueberdiess haben die ältesten christlichen Schriftsteller vor Hieronymus prophetische Stellen typisch gewendet, wie die Apostel, und manche *Patres* behaupten ausdrücklich einen doppelten Sinn der Schrift. Folglich widerspricht die Ansicht Whiston's dem christlichen System aller Zeiten.

2) Dass der A. T. Text so sehr verdorben seyn sollte, wie Whiston voraussetzt, ist unglaublich. So viele Beispiele von Lüge, Interpolation und Unterschiebung auch bei den ältesten Christen vorkommen, so wäre doch dieser angeblich von den Juden gespielte Betrug zu gross und zu feindselig gegen das Christenthum gewesen, als dass die Christen ihn sich hätten so gefallen lassen.

3) Gesetzt die Hypothese wäre richtig, das A. T. wäre nach der Zeit Jesu durch die Juden absichtlich verfälscht worden, so wäre es unmöglich, den ursprünglichen Text wieder herzustellen. Die Hilfsmittel, die Whiston zu diesem Behuf benützen will, reichen nicht aus, denn sie sind theils später als die Zeit der vorausgesetzten Aenderungen, theils würden sie nur für wenige Stellen dienen. Das Hauptmittel sind eben

[1] a. a. O. S. 131. ff.

gewaltsame Aenderungen auf blose Vermuthung hin, so dass ein angeblich wieder hergestellter Text eben ein Whiston'scher Text wird.[1] Und bei all dem ist Whiston erst nicht im Stande, auch nur eine einzige prophetische Stelle so zu restauriren, dass sie dann im N. T. wörtlich angewendet wäre. Diess beweist Collins überzeugend, indem er auf einige Stellen eingeht, die Whiston behandelt hatte.

Es kam nun darauf an, welche positive Ansicht Collins aufstellen würde über die Deutung und Benützung der Weissagungen im N. T. Diese positive Ansicht wird im ersten Theil seiner Schrift entwickelt. Der Mittelpunkt derselben ist, dass der Hauptbeweis für das Christenthum der Beweis aus den Weissagungen sey, und dass dieser nur auf den Grund allegorischer Erklärung geführt werden könne.

Jede neue Offenbarung (sie sey nun eine wirkliche oder nur eine vorgebliche) jede Veränderung einer Religion ist auf eine frühere Offenbarung der Religion gegründet, auf einen bestehenden Stamm gepfropft, indem durch das Neue das Alte entweder ergänzt und erfüllt, oder von eingeschlichenen Neuerungen und Entstellungen wieder gereinigt werden soll. Die Sendung des Moses zu den Israeliten setzte eine frühere Offenbarung an deren Vorfahren voraus, und überdiess waren manche seiner religiösen Anordnungen von Religionen der Heiden, namentlich der Aegyptier entlehnt, denen sich die Israeliten während ihres Aufenthalts daselbst «conformirt« zu haben scheinen. Die Sendung Zoroasters an die Perser setzte die Religion der Magier voraus, die des Muhamed das Christenthum, die Siamesen und Braminen behaupten eine stetige Aufeinanderfolge von Incarnationen der Gottheit, welche in bestimmten Zeiträumen neue Offenbarungen vom Himmel gebracht haben sollen, deren jede auf der vorhergehenden beruht. — Diese Erscheinung ist auch in der Natur der Dinge begründet. Wollte man eine geoffenbarte Religion einführen, die schlechthin neu wäre oder in keiner Beziehung zu einer vorangehenden stünde, so würde man, da alle Einwohner civilisirter Länder schon im Glauben an eine geoffenbarte Religion erzogen sind, alle Menschen in zu vielen Hinsichten bekämpfen. Völlige Neuheit ist ein gewichtiger und gerechter Einwurf gegen eine religiöse Institution,

[1] a. a. O. S. 225. *that a Bible restaured according to Mr. Whistons Theory, will be a mere Whistonian Bible, a Bible confounding and not containing the true text of the Old-Test.*

wesshalb alle religiösen Sekten das möglichst hohe Alterthum sich zuschreiben. So sagt Paulus: ich diene nach diesem Wege, den sie eine Sekte nennen, dem Gott meiner Väter, indem ich allem glaube, was geschrieben steht im Gesetz und in den Propheten (Apstgsch. 24, 14). Und christliche Theologen datiren das Alter des Christenthums vom Falle Adams an, ja ein ausgezeichneter Theologe weiss die Zeit, wo der christliche Bund begann, sehr genau anzugeben, nämlich den sechsten Tag der Welt Nachmittags 3 Uhr: Adam wurde nämlich am sechsten Tag Morgens 9 Uhr geschaffen; er fiel um Mittag, denn diess ist die Essenszeit und so fand die Verheissung Christi, das Prot-Evangelium ungefähr um 3 Uhr Nachmittags statt.[1]

So hängt denn auch die Wahrheit des Christenthums von alten Offenbarungen ab, die im A. T. enthalten sind.[2] Das Christenthum ist auf das Judenthum gegründet. Denn Jesus macht blos, sofern er der Messias des A. T. ist, Anspruch auf Gehorsam. Das A. T. ist Kanon, ja eigentlich der einzige Kanon der Christen, da die N. T. Bücher, wie Whiston klar gezeigt hat, keineswegs eine Art *digesta* oder ein Gesetzbuch für die Regierung der Kirche vorstellen, sondern lauter Gelegenheitsschriften sind und das Christenthum nur in der Form enthalten, dass sie das Christenthum, das im A. T. gelehrt ist, erklären, beleuchten und bestätigen. Juden und Christen hatten ursprünglich einen und denselben Kanon, die Christen waren in der Urzeit die wahren und eigentlichen Juden. Der Grundartikel des Christenthums war, dass Jesus von Nazareth der im A. T. geweissagte Messias der Juden sey, und dieser Glaubensartikel konnte nur aus dem A. T. bewiesen werden. Das finden wir denn auch bei den Aposteln, sie gründen das Christenthum auf das A. T. und beweisen es aus demselben. Sind diese Beweise giltig, so ist das Christenthum stark und unüberwindlich auf seine wahren Grundlagen gebaut, sind aber die Beweise aus dem A. T. nicht giltig, dann ist das Christenthum falsch: denn sind die auf das A. T. gegründeten Beweise nicht stringent, die aus dem A. T. citirten Weissagungen nicht erfüllt, so ermangelt das Christenthum seiner rechten Grundlage. Weder Wunder, noch die Authentie und Auktorität der N. T. Bücher können die Wahrheit des Christenthums beweisen. Wunder nicht, denn diese können nie einen falschen Schluss zu einem

[1] *Lightfoot's Works II, 1324.*
[2] *Grounds and Reasons* S. 20 ff.

wahren machen, sie sind kein absoluter Beweis (*no absolute Proofs of the Truth of Christianity*), sie beweisen nur, sofern sie begriffen sind in den messianischen Weissagungen.[1] Nur in diesem Sinn beruft sich Jesus selbst auf seine Wunder (Matth. 11.). Die Juden erkannten Jesum trotz seiner Wunder nicht als den Messias an, weil sie in ihm nicht den weltlichen triumphirenden Messias fanden, auf den sie nach dem A. T. mit den Aposteln und den ältesten Christen hofften. Und die Heiden, welche in der Regel vorher zum Judenthum bekehrt werden sollten, ehe sie Christen würden, hatten ebenfalls Ansprüche zu machen auf dieselbe Beweisführung für die Messiasschaft Jesu.

Beweise, die sich auf die Aechtheit und Glaubwürdigkeit bestimmter Bücher beziehen, erfordern mehr Gelehrsamkeit und Verstand, als bei der grossen Menge zu suchen ist und sind überdiess an sich selbst prekär genug.

Es bleibt also dabei, dass der Beweis aus den A. T. Weissagungen für die Messiaswürde Jesu die einzige Grundlage der Wahrheit des Christenthums ist. — Collins reduzirt alle apologetischen Beweise auf den Weissagungsbeweis. —

Nun ist die Frage, von welcher Art ist der Weissagungsbeweis, wie er von den N. T. Schriftstellern geführt wird? Antwort: er beruht durchaus auf typischer und allegorischer Auslegung und Anwendung der A. T. Stellen.

Von allen Bibelerklärern und Apologeten (*Advocates for the Christian Religion*) wird zugegeben, dass diese Beweise zuweilen in einem sekundären, allegorischen, mystischen, typischen Sinn oder wie man es sonst nennt, angewandt seyen, kurz in einem von der buchstäblichen Bedeutung der A. T. Stellen abweichenden Sinn; so ist z. B. Jes. 7, 14. das eigene Kind des Propheten gemeint, und es ist eine sehr grosse Abgeschmacktheit, zu glauben, der Prophet habe die Geburt Jesu buchstäblich und unmittelbar im Auge. Die Weissagung wäre also in jener Zeit buchstäblich erfüllt worden durch die Geburt eines Sohns des Propheten, und sie wurde erfüllt durch die Geburt Jesu als ein Ereigniss gleicher Art, das, sey's von dem Propheten oder von Gott, der die Rede des Propheten leitete, gemeint war. Derselbe Fall ist es mit allen übrigen Weissagungen, die im N. T. citirt werden: in ihrem ersten, zu Tage liegenden

[1] Collins drückt das mit den Worten eines Boyle'schen Predigers, Stanhope, so aus: *as comprehended in and exactly consonant to the Prophecies concerning the Messias Grounds* S. 37.

Sinn beziehen sie sich auf andere Gegenstände, als auf die, welche sie beweisen sollen; und behaupten, dass sie in diesem wörtlichen Sinn das beweisen, was sie nach der Absicht der Citirenden sollen, heisst die Sache des Christenthums den Juden und andern Feinden Preis geben. Denn diese können leicht beweisen, dass in vielen unbezweifelten Fällen das A. und das N. T. nach diesem Sinn in keiner Art von Verbindung mit einander stehen, sondern unvereinbar sind (*in an „irreconcilable state,“* wie Whiston sagt).

Collins beruft sich für seine Auffassung der Weissagungen auf gelehrte Zeitgenossen, wie Hugo Grotius und namentlich Wilhelm von Surenhuysen, welcher letztere die rabbinische Methode, aus dem A. T. zu argumentiren, ins Licht gesetzt und gezeigt hatte, dass die Apostel bei ihren Citaten aus dem A. T. die gleiche Methode befolgt haben.[1] Einige Theologen suchten sich durch den Gedanken zu helfen, die Beweise der Apostel, die man als allegorisch zugab, seyen nicht als objektive Beweise, sondern als *argumenta ad hominem* gemeint. Diess weist Collins zurück, das N. T. wolle objektiv beweisen (*they argue absolutely*), das Christenthum könne nicht anders, als nur allegorischer Weise im A. T. geoffenbart seyn, so dass das Christenthum der allegorische Sinn des A. T. sey und nicht mit Unrecht *mystical Judaism* genannt werde.

Also das ganze evangelische und apostolische Christenthum ist auf Typik und Allegorie gegründet. Desswegen ist es so viel als das Christenthum zerstören, wenn man (wie Whiston gethan hatte) die allegorische Beweisart als «schwach und schwärmerisch» verwirft. Und behauptet man in Folge der Verwerfung der allegorischen Erklärung die absolute Unvereinbarkeit des A. und N. T. in diesen Stellen, so wird man eben, statt wie er thut, den verlorenen Originaltext vermittelst der Kritik zu suchen, eine näher liegende Wahl ergreifen und das Christenthum für grundlos halten.[2]

Die zu beantwortende Frage war: ist der Weissagungsbeweis, wie er im N. T. geführt wird, bündig? Diese Frage wird nirgends im Buch direkt beantwortet, sondern es wird nur gesagt: die Beweismethode ist eben allegorisch. Collins

[1] *Tractatus in quo secundum Veterum Theologorum Hebræorum formulas allegandi, et modos interpretandi conciliantur loca ex V. in N. T. allegata. Amstel. 1713.* – Collins a. a. O. S. 53. f.

[2] a. a. O. S. 111, 269.

überlässt, wie es scheint, dem Leser, den Schluss vollends zu machen: der Beweis sey also nicht bündig, denn er beruhe auf einer falschen Methode. Dann wäre das letzte Resultat konsequent dieses: das Christenthum ermangelt eines rechten Grundes, weil der einzige Beweis dafür ganz prekär ist. Der Verfasser hat, genau genommen, nichts weiter gezeigt, als dass die Beweisführung für den Offenbarungscharakter des Christenthums, so wie diese im N. T. geführt wird, auf schwachen Füssen stehe. Es fragte sich noch sehr, ob die Art, wie die N. T. Schriftsteller den Beweis für das Christenthum als die wahre Religion führen, auch für uns die einzige und wahre sey; ob nicht diese Beweisführung blos für das judenchristliche Urchristenthum giltig sey, während für uns vielleicht andere Beweisarten möglich sind.

Die Schrift zeigte so viel Gelehrsamkeit und war meistens so einleuchtend und überzeugend geschrieben, die Exegese war so unbefangen und treffend, was er wirklich sagte, war so klar, und was er sagen zu wollen schien, war so kühn und gefährlich, dass man erschrack und dass Jeder glaubte, herbeieilen zu müssen, um das Christenthum, dem der Verfasser den Boden wegzuziehen die Miene machte, zu stützen und zu halten, damit es nicht ins Bodenlose versinke. In ganz kurzer Zeit erschien eine solche Menge von Antworten und Streitschriften gegen dieses Buch, dass man sich keines ähnlichen Beispiels erinnern konnte. Collins selbst zählt in der Vertheidigungsschrift, die er nach drei Jahren herausgab, bereits 35 Antworten auf, die gegen sein Buch erschienen waren; das waren freilich zum Theil blose Recensionen oder Predigten, zum Theil aber auch ganze Bücher.

Whiston selbst konnte es natürlich nicht an einer Gegenschrift fehlen lassen, weil er sich selbst zu vertheidigen hatte. Drei Schriften werden uns von ihm genannt, die hieher gehören.[1] Die übrigen bedeutenderen unter den vielen Gegnern sind: Samuel Clarke,[2] Arthur Ashley Sykes,[3] Thomas

[1] *A List of Supposition and Affections in a late Discourse of the Grounds* u. s. w. 1724.

The literal Accomplishment of Scripture Prophecies: being a full Answer to a late Disc. of the Grounds u. s. w. 1724.

A Supplement to the Lit. Accompl. u. s. w. 1725.

[2] *A Disc. of the connexion of the Prophecies in the O. T. and the Application of them to Christ. By S. Cl. D. D. 1725.*

[3] *An Essay upon the Truth of the christian Religion: wherein its*

Sherlock, Dechant von Chichester, später (1748) Bischof von London,[1] Samuel Chandler, Presbyterianer († 1760),[2] Edward Chandler, Bischof von Coventry und Litchfield, später (1731) Bischof zu Durham († 1750),[3] Thomas Jeffery,[4] Thomas Bullock.[5] Mehre dieser Streitschriften und gerade die besten waren mit einer Mässigung und Ruhe verfasst, die Collins selbst rühmen musste:[6] sie gestanden zu, dass die Sache ihre Schwierigkeiten habe und für eine freie öffentliche Debatte geeignet sey und setzten nur die Kraft der Vernunft zur Entscheidung der Frage in Bewegung. Manche führten freilich eine leidenschaftliche und unwürdige Polemik.

Collins antwortete, mit besonderer Rücksicht auf die Schrift von Edward Chandler, in einem anonymen Buch, das den Titel führt: «das System vom buchstäblichen Sinn der Weissagung erwogen» u. s. w.[7] Nachdem die Hauptgegner, namentlich Edward und Samuel Chandler, Bullock,

real foundation upon the O. T. is shewn. Occasioned by the Disc. of the Grounds u. s. w. *By Sykes. 1725.*

[1] *The Use and Intent of Prophecy in the several Ages of the church. In six Discourses, delivered* u. s. w. 1724. *By Th. Sherlock D. D. 1725.*

[2] *A Vindication of the christian Religion. In two parts: — II. An Answer to a late Book intitled, A Disc. of the Gr.* u. s. w. *By S. Ch. 1725.*

[3] *A Defence of Christianity from the Prophecies of the O. T.* u. s. w. *By the Right Rev. Father in God Edward Lord Bishop of C. and L. With a Vindication of the Defence* 1725 — 28. 3 Bände.

[4] *A Review of the Controversy between the Author of the Disc. of the Grounds* u. s. w. *and his Adversaries, in a Letter to the Author. 1726.*

The true Grounds and Reasons of the christian Religion, in opposition to the false ones set forth in a late Book, intitled, the Grounds u. s. w. 1725.

[5] *Jesus Christ the Prophet whom Moses fore-told.* 1724; zweite Ausg. 1725.

The Reasoning of Christ and his Apostles, in their Defence of Christianity consider'd. In seven Sermons u. s. w. *By Th. Bullock* u. s. w. 2. Ausg. 1726.

[6] *With a temper, moderation and politeness, unusual in Theological Controversies, and becoming good, pious, and learned men. Scheme* u. s. w. Vorr. S. IV.

[7] *The Scheme of Literal Prophecy considered, in A View of the Controversy, occasioned by a late Book, intitled, A Disc. of the Gr. a. R.* u. s. w. 1726.

Jeffery[1] auf diese neue Schrift in den Jahren 1727 und 1728 replizirt hatten, scheint im Jahr 1729 mit Collins Leben auch diese Controverse erloschen zu seyn.

Gehen wir auf die Gedanken der Controverse ein, so kam die Verlegenheit, in den verschiedensten Weisen die Sache aufzufassen, merklich an den Tag: man leugnete die einfachsten und einleuchtendsten Wahrheiten. Eine Partei glaubte die beste Taktik zu verfolgen, wenn sie gleich bei den ersten Sätzen von Collins Einsprache thue. Man widersprach also von vorne herein der Behauptung, dass das Christenthum auf das A. T. gegründet und (was eigentlich nur ein anderer Ausdruck dafür war) dass der Hauptglaubensartikel des Christenthums sey: Jesus ist der Messias. Diese Seite stellt Bullock dar in seiner Beweisführung Christi und der Apostel. Er meint, Collins habe das Christenthum so geschildert, dass ihm nicht ein natürlicher Zug geblieben sey; er habe es in ein Licht gestellt, in welchem gewiss noch kein Mensch dasselbe gesehen habe, als ob das Christenthum nur ein erklärtes Judenthum, das A. T. der Kanon der Christen, der Satz: Jesus ist der verheissene Messias der Juden, der grosse Fundamentalartikel des Christenthums sey, als ob Jesus und die Apostel das Christenthum auf Beweise aus dem A. T. gründeten. — An all dem ist kein wahres Wort. Das Christenthum ist nicht auf das Judenthum gegründet, nie wurde beabsichtigt, alle Theile der christlichen Religion aus dem A. T. zu beweisen; das Christenthum ist im eigentlichen Sinn ein neues Gesetz, widerrufend die Gesetze, denen die Juden zu gehorchen verpflichtet waren, und in die Stelle des alten Bundes eintretend. Der Fundamentalartikel des Christenthums ist: Jesus war ein Lehrer von Gott gesandt, dem Gott den Geist gegeben hat ohne Maass u. s. w. Diess ist die wahre Grundlage des Christenthums, auf welche hin wir (allerdings wir!) seine Lehren als göttliche Institution anerkennen. Die göttliche Auktorität des Christenthums lässt sich durch rationelle Beweise direkt bestätigen. Allein die Apostel mussten vor Allem gewissen Vorurtheilen entgegentreten; man musste die Heiden überzeugen, dass die Religion, in der sie auferzogen worden waren, ein Betrug (*imposture*) sei und desswegen verworfen werden müsse. Die Juden musste man überzeugen, dass ihre Religion einer

[1] *Christianity the Perfection of all Religion, Natural and Revealed* u. s. w. *By Th. Jeffery.* Lond. 1728.

Veränderung fähig (*alterable*) sey und zulasse, dass eine neue Oekonomie an ihre Stelle trete. Daher die häufigen Berufungen auf das A. T. nicht als Grundlage des Christenthums, sondern als aus dem A. T. gezogene Argumente, die Vorurtheile der Juden gegen das Christenthum zu entfernen, am geeignetsten waren.[1]

Es liegt am Tage, dass Bullock ganz vom Standpunkt der modernen occidentalischen Reflexion ausgeht und sich in die ältere urchristliche Anschauungsweise unbefangen hineinzufinden, das Urchristenthum objektiv geschichtlich zu betrachten, das Organ nicht hat. Dass er die Vorstellungsweise seiner Zeit in das N. T. überträgt, ergibt sich schlagend aus dem so naiven *we*, in einer Stelle, wo es sich nicht um unsere moderne Auffassung, sondern eben um die alterthümliche christliche Ansicht handelt; sodann aus dem *imposture*, indem er den Gedanken, dass eine Religion schlechthin und als Ganzes auf Betrug gegründet sey, den Aposteln unterschiebt.[2] Wenn nun namentlich behauptet wird, die Berufungen auf das A. T. von Seiten der Apostel u. s. w. seyen keineswegs aus einer inneren positiven Nothwendigkeit, das N. T. auf das A. zu bauen, hervorgegangen, sondern haben blos eine negative, defensive Bedeutung, die auf das A. T. gestützten Vorurtheile gegen das N. zu widerlegen;[3] so ist, sofern diese negative Beziehung die ausschliessliche seyn soll, eben auch eine Verkennung des objektiv geschichtlich vorliegenden, eigenthümlichen Charakters der urchristlichen Betrachtungsweise der Grund dieser Behauptung. Diese Verkennung rächt sich dadurch, dass Bullock eine ganz niedrige Ansicht von dem Wesen der christlichen Religion aufstellt. Es heisst

[1] Bullock *the Reasoning of Christ* u. s. w. S. XXXIII. *why are the Scriptures of the O. T. appealed to in the Christian cause? — Because of certain prejudices taken against him (Christ) pretended to be taken from the O. T.* Vergl. überhaupt die ganze Vorrede.

[2] Unverkennbar liegt eine eben so gerechte, als nothwendige Nemesis darin, dass einer christlichen Orthodoxie gegenüber, welche das Heidenthum *en bloc* als *imposture* auffassen und diese Ansicht für apostolisch halten konnte, die Sache auch umgekehrt, und auf die Religion der Offenbarung der Verdacht des Betrugs geworfen wurde. Der Standpunkt der philosophischen Würdigung ist auf beiden Seiten der gleiche.

[3] Bullock, *Reasoning* S. 142: *All the foundations, that a New Revelation need to have upon a preceding one, is, that the supposition of a New Revelation be not repugnant to, or inconsistant with, the declared dessign of the preceding one.*

doch gewiss viel würdiger vom Christenthum gedacht, wenn man sagt, es sey der Geist der A. T. Religion, während das Judenthum nur der Buchstabe derselben sey, als wenn man mit Bullock sagt: das Christenthum ist im eigentlichen Sinn ein neues Gesetz, durch ein ausserordentliches Eingreifen des Allmächtigen gegeben; und es muss doch dessen, der uns zuerst geschaffen hat, würdig seyn, die Fehler und Verderbnisse zu verbessern, die in sein Werk sich eingeschlichen haben.[1] Gegen den Weissagungsbeweis im Allgemeinen wird von Bullock noch folgender Schluss versucht: gesetzt, der Messiascharakter Jesu war gegründet auf Weissagungen, unter andern auf solche, wie die von der Allgemeinheit des Heils, Bekehrung der Heiden u. s. w., so hätte Jesus nicht als Messias anerkannt werden sollen, ehe diese Weissagungen alle erfüllt waren; dann würde es aber, wenn er auch der wahre Prophet ist, unmöglich seyn, dass er je als solcher anerkannt, folglich dass die Weissagung selbst jemals erfüllt werden würde. Denn die wesentlichsten Merkmale in dem Messiasbild der Weissagung setzen die Bekehrung Vieler voraus, so dass die Erfüllung dieser Weissagung der Bekehrung der Vielen nicht vorangehen, sondern folgen müsste. — Es liegt Scharfsinn in diesem Schluss; allein er beweist nur für uns, keineswegs aber für die urchristliche Zeit, indem man einerseits ausser jenem Merkmal des Universalismus andere an und für sich einleuchtende Merkmale an Jesus erfüllt fand und andrerseits, voll elastischer Hoffnung, selbst die allgemeine Verbreitung des Messiasreichs, als sehr rasch sich vollziehend, in kurzer Perspective vor sich sah.

Das Erste also, was man dem System von Collins gegenüber stellte, war: das Christenthum ist gar nicht positiv auf das A. T. gegründet. Wenn somit der Weissagungsbeweis seine ausschliessliche und grundwesentliche Würde als apologetischer Beweis verlor, so musste man andere Beweise an seine Stelle setzen, also namentlich den Wunderbeweis, von welchem eben Bullock bestimmt zu zeigen versuchte, dass er keineswegs, wie Collins behauptet hatte, als bloses Moment des Weissagungsbeweises, sondern an und für sich selbstständig eine Beweiskraft habe.

Andere wagten nicht zu leugnen, dass die Messiaswürde Jesu der Fundamentalbegriff der christlichen Religion sey. Dann

[1] a. a. O. S. 42: *to correct the failures and corruptions that had crept into his work manship.*

war aber, wenn anders dieser Grundgedanke der christlichen Religion nicht geradezu auf Treu und Glauben angenommen werden, sondern die vernünftige Ueberzeugung des Einzelnen seyn sollte, die Frage: wie lässt sich die Identität Jesu mit dem verheissenen Messias beweisen? Man konnte darauf nicht wohl, wie bei Voraussetzung eines andern Fundamentalgedankens der christlichen Religion antworten: durch Wunder, oder: durch die innere Vortrefflichkeit der Lehre Jesu, wiewohl etwa Chandler beides behauptete, sondern man musste antworten: durch Berufung auf das A. T. Darin stimmten einige ausgezeichnete Gegner, wie Sherlock, Sykes, Clarke mit Collins überein. Sie gaben ihm zu, dass der eigentliche Beweis im prophetischen Wort liegen müsse und dass Wunder nur in der Voraussetzung, sie seyen in der Weissagung mit inbegriffen, beweisen können. Das war schon viel gewonnen für Collins, und er suchte diese Ueberzeugung noch durch weitere Gründe zu verstärken, indem er Wunder und Weissagungen namentlich auch so in Parallele stellte, dass er sagte: Weissagungen sind die bleibenden und beständigen Wunder (*perpetual and standing miracles*), sie verschwinden nicht wie andere Wunder bei ihrer Ausführung.[1]

Diese Partie der Gegner gestand also zu: die Weissagung ist der wesentliche Beweisgrund für die Dignität Jesu als Messias, d. h. für das Christenthum. Es fragte sich nun weiter: wie verhält sich das Faktische des N. T. zu der Weissagung des A. und umgekehrt? Durch diese Frage kam man unmittelbar an den Mittelpunkt des Collins'schen Systems. Collins hatte geantwortet: das Faktische des N. T. und die Weissagungen des A. fallen, wenn man die letzteren nach ihrem nächstliegenden und wörtlichen Sinne nimmt, schlechthin auseinander; und wenn doch eine Identität zwischen beiden seyn soll, so bleibt nur der Ausweg übrig, das A. T. in einem sekundären, d. h. mystischen und allegorischen Sinn zu nehmen.

Das wollte ein Theil der Gegner nicht zugeben, vielmehr bestanden sie darauf, dass die Weissagung nach ihrem Wortsinn und das Faktische des Evangeliums sich gegenseitig decke. Diess behaupteten sowohl Bullock als Sykes, und zwar indem sie sagten: die Weissagungen beziehen sich nach ihrem einfachen und natürlichen Sinn, nach dem einen Sinn, der durch

[1] *Scheme* u. s. w. S. 334.

kritische Prüfung der Worte sich finden lässt, auf Jesus, so dass die betreffenden Stellen nur durch Zwang auf irgend eine andere Person als Jesus, auf irgend andere Ereignisse als die ihn angehenden bezogen werden können.[1] Allein das war eben nicht mehr als eine Versicherung oder eine blose Forderung, und es kam nur darauf an, ob dieselbe an den einzelnen messianischen Weissagungen sich auch wirklich bewähren würde. Collins bekannte im Voraus, dass auch nur eine unzweifelhafte, buchstäblich erfüllte Weissagung jeden Vernünftigen überzeugen müsste, indem das sichere Voraussehen (*prognostical*) irgend eines bestimmten Zustandes in der Zukunft, ungeachtet des natürlichen Zusammenhangs der Dinge als Ursachen und Wirkungen, als Vorbereitungen und Erfüllungen für den kurzsichtigen Menschen ohne göttliche Inspiration nicht möglich sey.[2]

Schon beim allgemeinen Begriff des Messias zeigte sich eine Differenz: während die Einen mit Bullock sagten: der jüdische Begriff eines weltlichen (*temporal*) sey ganz schriftwidrig und ungegründet,[3] erkennt Collins denselben als im A. T. gegründet und beruft sich mit Bischof Parker[4] auf die Gedanken der Jünger Jesu: die Söhne des Zebedäus hofften Granden des Reichs zu werden, aus Sct. Johannes, da er so sehr in Gnaden war, konnte nichts Geringeres werden, als der erste Staatssekretär, und Judas wartete ohne Zweifel auf kein geringeres Amt, als das des Lordschatzmeisters.[5] Bei der Untersuchung des Verhältnisses der A. T. Weissagungen zu ihrer Benützung im N. T. ging Sykes von dem Grundsatz aus, dass nur in dem Fall die Citate bei den N. T. Schriftstellern als Citate wirklicher Weissagungen gemeint seyen, wenn wir *a priori* zeigen können, dass die Stellen, auf die sich bezogen wird, wirkliche Weissagungen seyen; wo diess nicht der Fall sey, da finde keine

[1] Vergl. Bullock Vorr. XXXIV. Er bemerkt, in dieser Weise lasse sich aus dem A. T. das N. rechtfertigen: *so far as it needs any Proof from the O. T.*

[2] *Scheme*, S. 272, 275: *I am persuaded, that a Prophecy literally fulfilled, is a real miracle; and that one such produced, to which no exception could justly be made, would go a great way in convincing all reasonable men.*

[3] Bullock, S. 224: *On scriptural unjustly founded.*

[4] *Demonstration of the Law of Nature and of the Christian Religion* S. 351.

[5] *Scheme*. S. 15.

buchstäbliche Anwendung der citirten Stelle, aber auch keine typische statt (überhaupt müssen alle Typen geleugnet werden), sondern da finde sich blose Anwendung von Redeweisen.[1] — Es ist klar, dass das nichts weiter ist, als eine *petitio principii*, und dass die Frage, wie wir die A. T. Weissagungen verstehen und anwenden würden, mit der Frage verwechselt ist, wie in der Periode des Urchristenthums die Weissagungen verstanden und angewendet worden seyen.

Aber auch wenn ein Gegner, ohne jenen Grundsatz zu adoptiren, doch so verfuhr, wie z. B. etwa Chandler, dass er die A. T. Stellen nach der rabbinischen Tradition und nach den Thatsachen des N. T. (sey's bewusst oder unbewusst) auslegte, so konnte Collins mit Recht sagen, da werde die Hauptsache vorausgesetzt, die Worte werden genommen, wie man gerade wolle, ohne Rücksicht auf den Zusammenhang; die meisten Erklärer pflegen «die ächte Bedeutung der einzelnen Worte zu übersehen und lassen dieselben, gleich Marionetten, so reden, wie es ihnen beliebe.»[2] Mit Recht besteht Collins solchen Exegeten gegenüber auf der Pflicht, den Zusammenhang der Stelle selbst zu Rathe zu ziehen und das A. T. mit Treue aus sich selbst zu erklären. Diese Methode befolgt Collins bei der ausführlichen Entgegnung gegen Edward Chandler's Vertheidigung des Christenthums aus den Weissagungen u. s. w. Dieser hatte in seiner Schrift 12 Stellen des A. T. als buchstäbliche Weissagungen auf Jesus, und 4 typische durchgegangen. Das Buch hatte grossen Beifall gefunden; man rühmte von demselben, dass es die jüdischen Rabbinen für den Kampf des Christenthums ins Feld führe und dass selbst Virgil darin in den sanften Weisen des Evangeliums singen müsse. Collins folgt in der ersten Hälfte seines *Scheme* ganz dem Gange, den Chandler genommen hatte, und zeigt, wie überall, wo Chandler eine direkte Weissagung auf Jesus gefunden hatte, ein näherer Gegenstand, eine nähere Person u. s. w. gemeint sey. So unter anderm bei Daniel, wo Collins namentlich von der Stelle 9, 24—27 zeigt, dass sie nicht durch Jesus und nicht in der Zeit Jesu erfüllt worden sey, dass vielmehr die Stelle nichts weiter im Auge habe, als die Zeit des Antiochus Epiphanes; in der Stelle 7, 13 f. sey

[1] Collins *Scheme* S. 361 f. Vergl. Jeffery *Christ. the perf.* S. 241.

[2] *Scheme* S. 201.

unter dem Menschensohn nicht Christus zu verstehen, sondern das römische Reich (Grotius). Mögen auch die N. T. Schriftsteller Jesus mit «Menschensohn» bezeichnen und dabei die Absicht haben, diesen Danielischen Ausdruck anzuwenden; so sey man desshalb doch nicht befugt, irgend einen bestimmten Sinn dem Daniel aufzuheften, blos in Folge der Anwendungen, welche diese Schriftsteller seinen Ausdrücken geben, eben so wenig als man den Sinn der übrigen Theile des A. T. gemäss der Anwendung von Ausdrücken festsetze, die das N. T. aus dem A. entlehne.[1]

[1] a. a. O. S. 170 ff. — Wir geben hier von der kritischen Untersuchung über die Authentie des Buchs Daniel Nachricht, welche Collins, ehe er sich auf die Erklärung der drei angeblichen messianischen Weissagungen aus Daniel einlässt, anstellt S. 149 ff. Er zeigt zuerst, dass der berühmte von Ezechiel erwähnte Daniel nicht Verfasser des Buchs seyn könne, das seinen Namen trägt. Denn es finden sich Verstösse in Betreff der angeblichen Zeitgenossen des Verfassers, der Könige, während auf der andern Seite der Verfasser genaue Bekanntschaft mit der späteren Geschichte zeige bis herab auf den Tod des Antiochus Epiphanes, aber nicht weiter hinab. Bei der Aufzählung der alten Propheten im Sirach C. 49 sey Daniel weggelassen, im Targum Jonathan über die Propheten fehle Daniel ebenfalls. Das Chaldäische in dem Buch nähere sich dem Styl der chaldäischen Paraphrasen und könne nicht viel älter seyn als diese. Es finden sich ferner im Buch Ableitungen aus dem Griechischen, einer Sprache, welche den Juden noch lange nach dem babylonischen Exil unbekannt gewesen sey und die sie nicht früher verstanden haben, als bis das macedonisch-griechische Reich die Oberhand bekam und sie hellenisirt wurden. Aus den letzten Kapiteln des Buchs ergebe sich ganz klar, dass der Verfasser Vergangenes, als wäre es Zukünftiges, prophetisch schildere: eine schriftstellerische Methode, welche bei Juden und Christen, sowohl als bei Heiden, vorkomme. Die bei Weissagungen so ungewöhnliche Genauigkeit (*punctuality*) mit den 70 Wochen und den 1335 Tagen könne von nichts anderem herkommen, als von der Art der Composition des Buchs, wo es dem Verfasser natürlich leicht gewesen sey, die Dinge, von denen er handle, in die chronologische Ordnung zu stellen, in welcher sie sich ereigneten. Bei Antiochus Epiphanes halte sich der Verfasser ganz besonders auf und zwar mit grosser, anscheinend noch frischer Gereiztheit wegen seiner barbarischen Behandlung der Juden.

Diess die Resultate der Kritik von Collins über Daniel, wobei er ausser den ganz kurzen Andeutungen über die Ansicht des Porphyrius, den er selbst auch anführt, so gut als gar keinen Vorgang hatte. Nach dem Bisherigen ist die Angabe zu berichtigen, dass Anthony Collins das Buch Daniel bezweifelt habe, ohne weiter auf die Gründe einzugehen. Siehe von Lengerke, das Buch Daniel verdeutscht und ausgelegt. S. LI. Sind doch die eilf Gründe, welche Collins entwickelt, grösstentheils dieselben, welche von der neueren Kritik dafür

Auf diesen Grund hin vertheidigt Collins die Auslegungsmethode des Grotius, der die Schrift, wie jedes andere Buch interpretirte, nämlich nach dem Sprachgebrauch. Er finde in dem buchstäblichen Sinn nur solches, was die Juden je in der Zeit des Propheten selbst, sowie Völker, mit denen die Juden in Berührung kamen, betrifft. Die Citate im N. T. veranlassen Grotius zu der Voraussetzung, dass die A. T. Stellen neben dem buchstäblichen noch einen zweiten Sinn haben, nach welchem sie erfüllt worden seyen. Darüber macht Collins die Bemerkung: wenn es den Ungläubigen schwer scheint, einen solchen christlichen und apostolischen oder einen solchen sekundären Sinn zu verstehen, so ist es doch gewiss noch weit schwerer zu verstehen, wie dieser sekundäre Sinn der buchstäbliche Wortsinn seyn soll. [1]

Die Sache war zu einleuchtend, das Unternehmen eines Sykes war zu gewagt, man musste zum mindesten zugeben, dass einige A. T. Stellen, die im N. T. citirt werden, in ihrem ausschliesslichen und buchstäblichen Sinn das nicht bedeuten können, was sie nach der Meinung des citirenden Schriftstellers im N. T. bedeuten zu sollen scheinen. Man behauptete desshalb, so namentlich Edward Chandler, es gebe auch typische Weissagungen im A. T., d. h. solche, in denen zwar nach der ausdrücklichen Angabe der Stelle selbst von einem bestimmmten Individuum aus der Zeit des Sprechenden die Rede sey, aber zugleich doch der Gedanke unmerklich übergehe auf ein anderes künftiges Individuum (den Messias), das durch jenes erste (z. B. David, Salomo und Zorobabel) repräsentirt werde. Solche typische Weissagungen will Edward Chandler aufzeigen. Da lag aber der Gedanke sehr nahe, dass man denn doch bei einem Buche voraussetzen müsse, die Person, wclche ausdrücklich genannt ist, sey auch wirklich gemeint, und dass man nicht glauben könne, es sey eine andere Person damit angedeutet, ohne dass die Schrift selbst aufs deutlichste beweise, dass die Person, welche genannt wird, nicht gemeint sey. Und wenn «häufig und unmerklich übergegangen wird» von der Person, welche repräsentirt zu derjenigen, welche repräsentirt wird, wenn es eine «Vermischung

geltend gemacht worden sind, dass das Buch in dem makkabäischen Zeitalter verfasst seyn müsse.

[1] *Scheme.* S. 379 ff., bes. 390 f.

von Namen und Eigenschaften scheint,» was nützen dann solche Weissagungen?[1]

Also auch die typische Interpretationsmethode in dieser Form konnte man gegen die Gedanken einer gesunden Auslegung nicht halten, darin hatte Sykes vollkommen Recht. Somit zog man sich auf die Auskunft zurück, welche ausser Sykes auch Edward Chandler und besonders Jeffery wählten, die Meinung der N. T. Schriftsteller sey wenigstens an vielen Stellen gar nicht die, eine eigentliche Weissagung im A. T. zu finden, die in einem bestimmten Moment wirklich erfüllt worden sey, sondern das scheinbare Citat einer Weissagung sey gar oft nichts weiteres, als die Anwendung einer aus einer A. T. Stelle entlehnten Redeweise, oder die Beziehung auf ein der erzählten Geschichte ähnliches Faktum. Man berief sich auf denselben Grundsatz, den Collins immer für sich geltend machte, dass man das N. T. auslegen und behandeln müsse, wie jedes andere Buch auch; aber man kehrte diesen Grundsatz auch einmal gegen ihn und sagte: wir müssen den N. T. Schriftstellern dieselbe Freiheit lassen, die wir allen vernünftigen Schriftstellern zugestehen; wir dürfen ohne Beweis nicht voraussetzen, dass sie sich eines Unsinns schuldig gemacht haben. Wenn sie sich also mit der Formel: ἵνα πληρωθῇ auf eine Stelle des A. T. beziehen, so ist es, vorausgesetzt, dass sie vernünftige Schriftsteller sind, ganz vernünftig anzunehmen, dass sie nur auf die Aehnlichkeit eines Faktums mit dem, das sie erzählten, aufmerksam machen wollten.[2] Es sind oft blose Anspielungen, Erläuterungen.

Collins gibt auf diesen Gedanken die Antwort, die N. T. Schriftsteller haben offenbar die Ueberzeugung, dass wirkliche (*real*) Weissagungen auf Christus durch das ganze A. T. hindurch zu finden, und dass die Weissagungen in Christus wirklich (*really*) erfüllt seyen. Diess stimme zugleich mit der ursprünglichen und im Sprachgebrauch gewöhnlichen Bedeutung der Formel: «dass erfüllt werde» vollkommen überein. Man darf doch nicht glauben, dass mit dem «erfüllt» das einemal eine eigentliche Erfüllung gemeint sey, das andremal eine blose Anwendung. Ich glaube, es muss vorausgesetzt werden, dass entweder alle Citate, oder keines von den Aposteln als erfüllte Weissagung angeführt werden. Wenn alle erfüllt sind,

[1] Collins *Scheme*, S. 282 ff.
[2] Jeffery a. a. O. *ch.* 28, bes. S. 240 ff.

so fragt es sich, da eine doppelte Art der Erfüllung möglich ist: haben die Apostel eine buchstäbliche oder eine typische Anwendung (*application*) beabsichtigt? Ich habe die von den Aposteln citirten Weissagungen, so gut ich kann, erwogen und ich bin überzeugt, dass sie dieselben in typischem Sinn anführen, für welche Methode die Apostel den Vorgang der Juden ihrer Zeit hatten.[1] Um zu verstehen, was das heisst, müssen wir übrigens eine andere Stelle hinzunehmen, wo Collins von dem Einfluss spricht, den die macedonisch griechische Periode auf den Geist der jüdischen Nation, auf Wissenschaft und Litteratur derselben ausgeübt habe: sie seyen grosse Verfälscher von Büchern, Erfinder unendlicher Fabeln und allegorische Erklärer ihrer heiligen Bücher geworden. Wenn das Allegorisiren in solcher Nachbarschaft vorkommt, so ist ziemlich angedeutet, dass der Verfasser es eben auch für eine Verirrung hält. Jeffery, ein Theologe von ebenso aufrichtiger Wahrheitsliebe als gesundem Blick, ein Mann aus der Locke'schen Schule, der auch ein «klares und leichtes» Christenthum will (*plean and easy*), gibt wenigstens so viel zu, es möge in der apostolischen Zeit manches in Beziehung auf das A. T. deutlicher gewesen seyn, als es für uns jetzt sey, und es mögen manche Weissagungen von Christus und seinen Aposteln richtig angewendet worden seyn, ohne dass wir jetzt noch die Sache gehörig einzusehen vermögen. Ja er setzt sogar den Fall, dass die Apostel bei der Deutung, die sie manchen Theilen des A. T. geben, sich geirrt haben könnten, und es scheint ihm, diess würde der Sache des Christenthums nicht direkt Eintrag thun (*directly affect*); die Apostel haben ja nie Ansprüche darauf gemacht, sich durch ihre Wunder als authentische und unfehlbare Ausleger des ganzen A. T. zu beglaubigen.[2]

Dieses zwar schüchtern vorgetragene, aber doch gewagte Geständniss macht Jeffery Ehre. Die Einsicht, dass, sollten auch die Apostel in ihrer Auslegung und Anwendung der Weissagung geirrt haben, damit noch nicht die christliche Religion als Ganzes in ihrer Grundlage untergraben sey, ist das einzige Mittel, die Unbefangenheit zu sichern, welche zum Verständniss der Weissagung nothwendig ist. So nähert sich Jeffery der nur halb ausgesprochenen Meinung Collins, dass die Benützung

[1] Collins *Scheme, ch. 10*, S. 346, 350 ff, vergl. 328.

[2] *Christianity the perf. ch. 17*, S. 184. Vergl. *ch. 25, ch. 18*, S. 197.

der Weissagung im N. T. auf irriger Auslegung beruhe. Er nimmt aber auch Whiston's Grundgedanken soweit wenigstens an, dass er meint, es möge hie und da eine im N. T. citirte Weissagung des A. T. verloren seyn (z. B. «er wird Nazarener heissen»); auch mögen wohl einzelne Weissagungen versetzt und aus ihrer richtigen Ordnung gerissen, auch durch Abschreiben einige Fehler in den Text des A. T. gekommen seyn.[1] Ueberhaupt vereinigt Jeffery die Gegensätze, welche in Beziehung auf den Weissagungsbeweis in der Controverse hervorgetreten waren, so weit sie sich vereinigen lassen, in seiner Ansicht. Und wir können daher seine Schrift um so mehr für die den ganzen Streit abschliessende erklären, als sie, so gewiss sie durch die beiden Hauptschriften von Collins veranlasst ist, denn doch nicht eine blose Streitschrift im engeren Sinn des Worts vorstellt; sondern nach selbstständigem Plan den ganzen Kreis durchmisst.

Wir sehen, im Verlauf des umfassenden Streites wird der Standpunkt, den Collins eingenommen, immer mehr anerkannt. Wie wir schon angedeutet haben, fehlt es den Gegnern an dem unbefangenen, in die Sache eingehenden historischen Sinn, an Objektivität; Collins selbst begeht aber, so sehr er seine Gegner an der Fähigkeit, sich in die urchristliche Anschauung in Beziehung auf das Verhältniss des A. zum N. T. hineinzudenken, übertrifft, einen entsprechenden Fehler. Er glaubt damit, dass er zeigt, die Anwendungen messianischer Weissagungen im N. T. seyen durchaus allegorisch, d. h. nach seinem versteckten Sinn, durchaus irrig, bewiesen zu haben, der christliche Glaube, der ja wesentlich ein Glaube an Jesus als den im A. T. geweissagten Messias sey, sey grund- und haltlos. Es handelt sich bei Collins wie bei seinen Gegnern um das Verhältniss des Historischen zum Dogmatischen, und beide Theile begehen den Fehler, dass sie das Historische und Dogmatische nicht gehörig zu unterscheiden wissen. Collins behandelt zunächst die historische Frage: in welchem Verhältniss hat sich das Urchristenthum zum A. T. gedacht? Und indem er diese Frage so beantwortet, dass auf das Urchristenthum der Vorwurf eines Irrthums fällt, so glaubt er, wie es scheint, den Grund des christlichen Glaubens erschüttert zu haben: er verwechselt das Historische mit dem Dogmatischen. Seine Gegner glauben, sie würden die Sache des

[1] a. a. O. *ch. 18.*

Christenthums verrathen, wenn sie zugeben würden, dass die N. T. Schriftsteller in der Art, wie sie sich auf das A. T. beziehen, geirrt haben. Und um diesem Abgrund zu entgehen, ziehen sie sich dahin zurück, dass sie den N. T. Schriftstellern die dogmatischen Gedanken, die apologetischen Beweise, die Auslegungsmethode ihrer Zeit zuschreiben (z. B. Bullock, Sykes). Sie verwechseln also das Dogmatische mit dem Historischen. Collins will mit dem Urchristenthum das moderne Christenthum todtschlagen und seine Gegner wollen dem Urchristenthum mit ihrem modernen Christenthum das Leben retten, so dass die beiderseitigen Versuche einander verfehlen. Jeffery weiss sich aus dieser unglücklichen Alternative herauszuretten durch die Ueberzeugung, dass falls die Apostel in ihrer Ansicht über das A. T. und die Weissagung geirrt haben sollten, diess der Sache des Christenthums keinen Eintrag thue, d. h. durch die Einsicht in den Unterschied zwischen Historischem und Dogmatischem.

Wir haben in dieser Controverse, die durch Whiston angeregt wurde, in welcher aber Collins den Mittelpunkt bildete, alle möglichen Ansichten in einem vollständigen, sich abschliessenden Kreis sich entwickeln gesehen. Es sind dieselben Gegensätze, die bei diesem Gegenstand sich immer wiederholen müssen, weil sie in der Natur der Sache gegründet sind; so wiederholen sie sich auch in der deutschen Theologie unserer Zeit und wir können uns in jener Debatte spiegeln. Selbst der Gedanke blieb damals nicht aus, der gegenwärtig dazu bestimmt zu seyn scheint, die Erörterung über die messianischen Weissagungen fortzubilden, der Gedanke nämlich: dass die wahre messianische Weissagung nicht im Einzelnen und Partikulären, sondern im Ganzen der A. T. Religion zu suchen sey; wenigstens sagt Sherlock: die jüdische Religion selbst ist, sofern sie die Hoffnung des Evangeliums der Anlage nach in sich enthält, eine Weissagung.[1]

[1] Sherlock *use and intend of Prophecey; Jewish Religion it self, as containing virtually the hopes of the Gospel, a Prophecey.* Vergl. Collins *Scheme*, S. 376.

Zweites Kapitel.

Erörterungen über die Wunder.

Den Uebergang von der Verhandlung über Weissagungen zu der über die Wunder bildet eine Schrift, die wir desswegen hier voranstellen. In mehrfacher Hinsicht bildet sie diesen Uebergang. In Hinsicht auf den Gegenstand; denn sie behandelt eigentlich noch den Weissagungsbeweis und gehört insoferne als Glied in die Reihe der Streitschriften über die Weissagung; zugleich aber erörtert sie auch den Wunderbeweis. Das war nun zwar bei einigen der bisher genannten Streitschriften auch der Fall, indem von dem Weissagungsbeweis aus auch auf die übrigen apologetischen Beweise, namentlich auf den Wunderbegriff hinübergeschaut wurde; allein das Unterscheidende ist bei unserer Schrift das, dass die Wunder mit derselben Methode behandelt werden, wie die Weissagungen, nämlich dass sie allegorisch erklärt werden. Diese Identität der Methode ist die zweite Hinsicht, in welcher diese Schrift in der Mitte steht zwischen beiden Verhandlungen. Drittens ist der Schriftsteller, welcher hier in der Debatte über Weissagung mitspricht, derselbe, welcher nachher über die Wunder das grosse Wort führt.

THOMAS WOOLSTON (geb. 1669) hatte zu Cambridge Theologie studirt, war wegen seiner Talente, seiner bescheidenen, zurückgezogenen Lebensweise, seiner Frömmigkeit und Wohlthätigkeit geachtet und besass ein *fellowship* im Sidney-Sussex-College zu Cambridge. Er nahm aber eine Richtung, die ihn auf ganz besondere und gewagte Wege führte, die Richtung auf das Allegorisiren, in das er sich so verrannte, dass die Allegorie seine fixe Idee wurde. Ob das Studium des Philo und Origenes ihn auf das Allegorisiren gebracht oder

die eigenthümliche Richtung seiner Einbildungskraft und seines Geschmacks ihn für das Spiel der Allegorie eingenommen und so erst zur Lektüre des Philo und anderer Allegoristen geführt habe, — lässt sich nicht entscheiden. Ohne Zweifel war beides der Fall, sowohl dass sein Geschmack am Allegorisiren ihm jene Schriften des Alterthums zur Lieblingslektüre machte, als dass diese wieder bestärkend und steigernd auf seine Ansicht zurückwirkten. So viel ist gewiss, dass die erste Schrift, worin er jene Richtung an den Tag legte, sich auf die allegorische Erklärung, welche Philo und die Kirchenväter lieben, beruft: die wiederbelebte alte Apologie der christlichen Religion gegen Juden und Heiden.[1] Er führt darin die Parallele zwischen Moses und Christus allegorisch durch. — Man liess ihn anfangs mit seiner Liebhaberei gewähren. Allein 15 Jahre später gab er mehre anonyme Flugschriften heraus, die man ihm höchlich übel nahm, weil er darin der allegorischen Auslegungsweise auf eine gegen die herrschende Theologie beleidigende Weise das Wort redete. Es sind diess zwei Sendschreiben an Dr. Bennet und zwei Briefe des Origenes an englische Theologen.[2] Er liess nämlich den Origenes von Gott wieder erweckt werden, um den modernen Theologen Vorwürfe darüber zu machen, dass sie ihm so wenig Auktorität zugestehen, und um sie auf den rechten Weg zurückzuführen. Die Christenheit, von Christo zur Freiheit losgekauft, werde in eine neue Sklaverei zurückgeworfen und unter das Joch der Eidschwüre und Unterschriften von Glaubensbekenntnissen gebeugt. Der Buchstabe tödte, der

[1] *The Old Apology for the Truth of the Christian Religion, against the Jews and Gentiles revived* u. s. w. 1705. — Baumgarten Hall. Bibl. I, 493 ff.

[2] *A Letter to the Rev. Dr. Bennet upon this Question whether the people called Quakers do not the nearest of any other Sect in the Religion resemble the primitive Christians in principles and practices. By Aristobulus, Lond. 1720.*

Origenis Adamantii Renati, Epistola ad Doctores Whitbeium Waterlandium Whistonium aliosque litteratos hujus saeculi disputatores: circa fidem vere orthodoxam et scripturarum interpretationem. Lond. 1720.

Origenis Adam. Epistola secunda. 1720.

A second Letter to — Dr. Bennet — in defence of the Apostles and primitiv fathers of the church, for the allegorical Interpretation of the Law of Moses u. s. w. Lond. 1721. Hall. Bibl. I, 522 ff, 537 ff.

Geist mache lebendig; die allegorische Erklärung decke die Wahrheit auf. *Soluistis dicere, quod patribus antenicaenis advertendum est*; aber ihr thut es nicht; *scrutamini apologetica scripta tam mei, quam Justini etc.* Diese Pröbchen zum Beweis, dass der neue Origenes schlechter lateinisch schreibt, als der alte griechisch.

In dem Sendschreiben an den Prediger Thomas Bennet zu London († 1728), der als Bestreiter der Quäker sich bekannt gemacht hatte,[1] nimmt Woolston die Maske eines Ausländers, Aristobul, der nach England gekommen ist und die Entdeckung macht, dass die Quäker, so sehr sie im Lande in Misskredit stehen (eine Monatschrift, das delphische Orakel, hatte namentlich gesagt, die Baptisten seyen der schlimmste Theil der Christen und die Quäker der schlimmste Theil der Heiden) unter allen religiösen Sekten der urchristlichen Kirche am nächsten verwandt seyen. Man werfe ihnen vor, dass sie die ganze Bibel in Allegorie umwandeln. Das sey nicht der Fall; übrigens seyen die Allegorien im Urchristenthum durchgängig gewöhnlich. Auch darin haben die Quäker nicht Unrecht, dass sie die Geistlichen für blinde Blindenführer, für Baalspriester ausgeben; die Richtigkeit dieser Behauptung lasse sich ebenfalls aus den Vätern nachweisen u. s. f.

Die Folge dieser höhnischen Pamphlets war, dass ihm seine Fellowstelle zu Cambridge entzogen wurde (1721), eine Strafe, in Folge welcher er eine Zeit lang dem Wahnsinn nahe kam. Von jetzt an liess er erst eine Menge von Flugschriften, voll der giftigsten Anfeindungen und Verhöhnungen der Geistlichkeit erscheinen, namentlich seine «Präsente an die Geistlichkeit oder Herausforderung der Miethlingspriester zu einer Disputation.»[2] Er fordert die Erzbischöfe, Bischöfe und den ganzen anglikan. Klerus zu einer Disputation heraus über die Frage: ob nicht die modernen Geistlichen, welche sämmtlich Diener des Buchstabens seyen, Verehrer des apokalyptischen Thiers und Diener des Antichrists seyen. Er sagt, er möchte gern den Geistlichen

[1] *A Confutation of Quakerism, Lond. 1705.* Vergl. Henke Kirchengesch. B. VI, 53.

[2] *A Free-Gift to the Clergy: or, the Hireling Priests of what denomination soever challeng'd to a disputation* u. s. w. *Lond. 1722.* — *A second Free-Gift* u. s. w. — *a third*, — *a fourth 1724*, mit dem Motto:

Dî vos summoveant, o nostri infamia secli.

Hall. Bibl. I, 501 ff.

einen ärgeren Schimpf anthun, wenn er nur einen ärgeren Schimpfnamen wüsste, als Buchstabendiener.

Einem so leidenschaftlichen Verfechter der allegorischen Auslegung musste natürlich der durch Collins und Whiston angeregte Streit über die allegorische Bedeutung der Weissagungen des A. T. vollkommen erwünscht seyn. Er mischte sich in die Kontroverse und zwar mit grossen Ansprüchen: er wollte nichts Geringeres seyn, als Schiedsrichter (*Moderator*) zwischen den beiden Parteien, und gab desshalb seiner Schrift (eben derjenigen, welche den Uebergang von der Erörterung über Weissagungen zu der über die Wunder bildet) den Titel: der Schiedsrichter zwischen einem Unglaubigen und einem Apostaten.[1] Unter dem Unglaubigen versteht Woolston den Collins, diesen erklärt er für einen Gegner des Christenthums, mit welchem Celsus und Porphyrius in Bezug auf Scharfsinn und Gelehrsamkeit nicht verglichen werden können. Apostaten dagegen nennt er die kirchlichen Gegner desselben, weil das Zeitalter von der wahren Ansicht von dem Geist der Weissagung abgefallen sey. Woolston verspricht als Vorsitzer und Schiedsrichter in diesem Streit den Geistlichen herauszuhelfen, wenn sie nicht eigensinnig in ihr Verderben rennen wollen. Er glaubt ohne Eitelkeit die für einen Moderator erforderliche Gelehrsamkeit sich zuschreiben zu dürfen, verspricht beiden Parteien Gerechtigkeit, man könne von ihm schon zum Voraus Parteilichkeit nicht erwarten, indem er einerseits Mehres zur Vertheidigung des Christenthums geschrieben habe und andrerseits in seinen Schriften mit dem Klerus frei genug umgegangen sey.

Er stellt als Präsident die Fragen und fasst sie so: ist nicht das mosaische Gesetz und die Propheten dem ganzen Umfang nach typisch und prophetisch auf Christus und seine Kirche? Und: ist es möglich, die Wahrheit des Christenthums anders zu beweisen, als durch die Nachweisung, dass die A. T. Weissagung darin erfüllt sey?

Die erste Frage muss bejaht werden; denn die Erklärungen Jesu selbst, die Tradition der Juden, die Meinung der Apostel

[1] *The Moderator between an Infidel and an Apostate: or the Controversy between the Author of the Disc. of the Grounds a. R. etc. and his reverend ecclesiastical Opponents set in a clear Light. By Th. Woolston, B. D., sometime Fellow of Sidney-College in Cambr. Lond. 1725. 3. Ausg. 1729.*

und Väter der Kirche sprechen dafür, und überdiess kann abgesehen vom Weissagungsbeweis kein anderer Beweis etwas gelten. Es ist Unsinn, von Vortrefflichkeit der Lehre Christi zu reden! Jesus hat ja alles in Parabeln gelehrt, und was er lehrte, war dann nichts anderes, als eben der höhere Sinn des Gesetzes. Alle anderen Beweise für Christi Auktorität sind ungehöriges Zeug (*ramble and impertinence*); Wunder namentlich beweisen nichts für die Auktorität Christi. Selbst die Auferstehung Christi kann ja in Frage gestellt werden. Es ist nicht unglaublich, dass die Jünger in den Plan eingingen, den Leib Jesu zu stehlen, um der Schande zu entgehen, an einen falschen Propheten zu glauben. Wiewohl die Jünger, so viel wir wissen, einfache und arglose (*undesigning*) Männer seyn mochten, so hat es doch solche Leute in der Welt gegeben, die einem Zwecke zu lieb keinen Anstand nahmen, eine Falschheit zu ersinnen und auszubreiten und mit Lebensgefahr dabei zu bleiben. Der schlaueste Theil in dem Projekt war, dass man Weiber dazu anstellte, Specereien vorzubereiten und dass man sie vor Tag zu dem Grab schickte, wo sie überrascht, den Leichnam nicht zu treffen, und erstaunt über die Stimme zweier Männer —, die wie Geister und Gespenster da aufgepflanzt waren und sagten, er sey nicht da, er sey auferstanden, — an nichts Geringeres denken konnten, als an ein erstaunliches Wunder. Man konnte dann gewiss seyn, dass die Weiber das bekannt machen würden mit Verschönerungen (*improvements*), wie ihre weibliche Entzückung und Leichtgläubigkeit sie nahe legte, und dass sie im Ernst für die Wahrheit der Sache sich verbürgen würden.[1] «So könnte ich mich beinahe in einen Unglauben an Christi Auferstehung hineinräsonniren, und wäre ich nicht überzeugt, dass die ganze Geschichte, in welcher dem Buchstaben nach kein Sinn ist, nur ein Typus und Vorbild seines geistigen und mystischen Todes und seiner Auferstehung aus dem Grabe des Buchstabens, des Gesetzes und der Propheten, in welchem er begraben lag drei mystische Tage und Nächte lang, seyn soll, so müsste ich glauben, es sey blos eine leere Sage (*an idle tale*). Indessen glaube ich auf gute Auktorität hin, — er beruft sich auf eine Stelle von Origenes, — dass einige von den Wundern Jesu, sowie sie von den Evangelisten berichtet sind, nie wirklich statt gefunden haben, sondern blos

[1] *Moderator.* S. 39 ff.

berichtet werden als prophetische und parabolische Erzählungen von dem, was Jesus auf geheimnissvolle und wundervollere Weise wirken wird.[1] Die jetzige Geistlichkeit, welche die Wunder Jesu wörtlich nimmt, hängt einem falschen Messias an, ist antichristlich.»[2] — Ja von Luther sagt Woolston, der Teufel habe es ihm ins Herz gegeben, gegen die Väter zu brüllen ihrer Allegorien wegen; dafür aber habe Gott den Mund der Wiedertäufer gegen ihn aufgethan und erklärt, dass der buchstäbliche Schriftsinn vom Antichrist sey.[3]

Woolston geht offenbar viel weiter als Collins; letzterer ist viel gemässigter und völlig nüchtern, Woolston ist ein Schwärmer für Allegorie, ja von einer förmlich fanatischen Intoleranz gegen deren Gegner entzündet. Was übrigens für uns hier die Hauptsache ist, das ist die Anwendung der allegorisirenden Methode auf die Wunder und zwar gleich auf das Hauptwunder, die Auferstehung Jesu.

Diese Behandlung der Wunder führte Woolston später im Einzelnen durch in sechs Abhandlungen und zwei Vertheidigungsschriften, die von 1727—1730 erschienen[4] und reissenden Abgang fanden, so dass diese Flugschriften um einen sehr hohen Preis verkauft wurden. Es wurden, wie Voltaire, der gerade in diesen Jahren in England war, erzählt, gegen 30,000 Exemplare davon verkauft und ganze Päcke nach Amerika verschickt. Das erste Stück kam 1727 heraus und in zwei Jahren erschien schon die sechste Auflage davon. In kurzer Zeit kamen aber auch gegen 60 mehr oder weniger bedeutende Gegenschriften heraus. Damit begnügte man sich übrigens nicht: der General-Attorney klagte gegen ihn bei der Kingsbench, er wurde verurtheilt zu einer Geldbusse von 25 Pfund Sterling für jede seiner 6 Abhandlungen und zu einjähriger

[1] a. a. O. S. 42.

[2] a. a. O. S. 43.

[3] a. a. O. S. 117 f.

[4] *A Discourse on the Miracles of our Saviour, in view of the present controversy between Infidels and Apostates. — Nostrum est, tantas componere lites. — The sixth edition. By Th. Woolston. Lond. 1729. — A second Disc.* u. s. w., 4te Ausgabe 1729. — *A third Disc.* 4te Ausg. 1729. — *A fourth Disc.* 1729. — *A fifth Disc.* 3te Ausg. 1729. — *A sixth Disc.* 2te Ausg. 1729.

Mr. Woolston's Defence of his Discourses u. s. w. *Part. I.* 3te Ausg. 1729; *Part. II*, 1730.

Gefangenschaft, nach welcher Frist er nur unter der Bedingung in Freiheit gesetzt werden könne, dass er zwei Kautionen von 1000 Pfund oder vier Cautionen von je 500 Pfund stelle. Da Niemand für ihn bürgen wollte, so blieb er im Gefängniss bis zu seinem Tod (21. Jan. 1731). Woolston dedicirte jede dieser Flugschriften einer hohen Person, nämlich die 6 *Discourses* je einem Bischof, in einer Weise, welche aus spitziger, sarkastischer Höflichkeit und plumper Grobheit eigenthümlich gemischt war; die erste Vertheidigungsschrift ist der Königin gewidmet, weil der Bischof von St. Davids, Richard Smalbrooke, ihr seine Streitschrift gegen Woolston gewidmet hatte; die zweite Vertheidigungsschrift dedicirt er dem Lord Oberrichter der Kingsbench, Sir Robert Raimund, unter dessen Präsidium er von diesem Gericht so verurtheilt worden war.

Der Zusammenhang mit der Debatte über die Weissagung wird von Woolston selbst klar entwickelt. Die Gegner von Collins waren durch seine scharfsinnige Erörterung des N. T. Weissagungsbeweises in Verlegenheit gesetzt worden. Man nahm desshalb seine Zuflucht zu dem Wunderbeweis. Nun will Woolston zeigen, dass die Wunder Jesu keine Freistätte für die Orthodoxen abgeben können. Indessen verwahrt er sich wiederholt, er wolle mit diesem Beweis dem Unglauben keinen Dienst erweisen, dieser finde in seinem Herzen keine Stelle, sondern er wolle nur schreiben zur Ehre des heiligen Jesus und um die Geistlichkeit zu der guten alten Auslegungsweise der Weissagungen zurückzuführen, von welcher die Kirche leider abgefallen sey (*has apostatized from*, daher *apostates*).[1] Er beruft sich für seine Behandlung nicht blos auf die Vernunft, sondern auch auf die Auktorität der Kirchenväter, dieser heiligen, ehrwürdigen und gelehrten Prediger des Evangeliums in den ersten Zeitaltern der Kirche, welche zugestandener Massen mit ausserordentlichen Geistesgaben begabt waren, und sich folglich nicht getäuscht haben können über den apostolischen und evangelischen Sinn und die Natur der Wunder des Erlösers. «Ich weiss nicht, wie es kommt, aber ich muss sie aufs tiefste bewundern und muss fast unbedingt glauben an die Auktorität der Väter, die ich betrachte als gewaltige Philosophen, als sehr grosse Gelehrte und höchst orthodoxe Theologen. Finde ich einmal eine Stelle in ihnen, die ich nicht sogleich verstehe, so grüsse ich

[1] *Disc. I.* S. 2 f.

sie mit Verehrung, bis mein Verstand geöffnet wird, um den Sinn derselben zu fassen.»[1]

Fünfzehn Erzählungen der Evangelien geht Woolston ausführlicher durch: es sind fünf Krankenheilungen (Heilung des blutflüssigen Weibs, des Weibs, das an einem Geist der Schwäche 18 Jahre lang gelitten hatte,[2] des Kranken am Teich Bethesda,[3] des Blindgeborenen und des Paralytischen, wegen dessen das Dach abgehoben wurde[4]), sodann die Vertreibung der Händler aus dem Tempel, die Dämonenaustreibung zu Gadara, die Verklärung,[5] die Unterhaltung mit der Samariterin,[6] die Verfluchung des Feigenbaums,[7] die Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana,[8] endlich die drei Todtenerweckungen (Jairus Tochter, Jüngling zu Nain und Lazarus),[9] und die Auferstehung Jesu.[10]

Wir geben Proben der Behandlungsweise, indem wir zunächst eines der Heilungswunder herausheben, nämlich die Heilung des Kranken am Teich Bethesda[11] Joh. 5. Woolston eröffnet diese Geschichte mit der allgemeinen Bemerkung: St. Johannes war der geliebte Jünger unseres Herrn, und ich hoffe, er seinerseits liebte seinen Meister auch; aber diese Geschichte, sowie einige andere, die seinem Evangelium eigenthümlich sind (Kap. 2, 14; 9; 11) reichen hin, uns zu dem Gedanken zu reizen, er habe absichtlich entweder dem Ruf seines Meisters Eintrag thun oder einen Versuch machen wollen, wie weit die Leichtgläubigkeit der Menschen, welche aus blinder Liebe dem Christenthum eiligst zurannten, sich täuschen lasse, sonst hätte er keine so grundlosen Erzählungen berichtet. Es scheint überhaupt, dass in späterer Zeit der Apostel, um die Leichtgläubigkeit und Täuschungen des Volks zu fördern, seinen

[1] a. a. O. S. 5 ff. Vergl. *Defence II*, S. 70: ***My Talent is only to illustrate what the fathers have asserted.***

[2] *Disc. II.*

[3] *Disc. III.*

[4] *Disc. IV.*

[5] *Disc. I.*

[6] *Disc. II.*

[7] *Disc. III.*

[8] *Disc. IV.*

[9] *Disc. V.*

[10] *Disc. VI.*

[11] *Disc. III*, 33—63.

Ruhm mit übertriebenen Behauptungen und seltsamen Wundergeschichten, die den Glauben der Denkenden übersteigen, vergrössert habe. Dass es, wenn wir uns an den Buchstaben der Evangelien halten, sich wirklich so verhalte, das soll die Analyse dieser Geschichte beweisen. Es werden nun alle Umstände der Erzählung vorgenommen und Bedenklichkeiten und Fragen dagegen aufgeworfen.

1) Von der wunderbaren Heilkraft des Teichs zu Bethesda vermöge der Erscheinung eines Engels weiss weder Josephus, noch ein anderer jüdischer Geschichtsschreiber etwas.

2) Auch an sich betrachtet ist, was von dem Engel gesagt wird, nicht glaublich und natürlich. Warum hätte er sollen herabkommen? Um sich zu baden? Um dem Wasser Heilkraft für einige Kranke zu geben?

3) Wie oft kam denn der Engel und wie lange vor Christo that er es?

4) Wie kam es, dass die göttliche Vorsehung oder der Magistrat von Jerusalem nicht besser für die Austheilung der Gnade des Engels an den oder jenen armen Mann, gemäss seinem Bedürfniss, sorgte? so dass immer nur der, welcher am schnellsten lief, den Preis der Heilung gewann. Es hat fast das Aussehen, als ob der Engel seine eigene Unterhaltung, nicht das Wohl der Menschen dabei im Auge gehabt hätte, wie man wohl einem Haufen Hunde einen Knochen zuwirft, um das Vergnügen zu haben, sie sich darum reissen zu sehen, oder wie Andere einer Truppe Knaben ein Geldstück zuwerfen, um sie darum streiten zu sehen. So ungefähr war der Zeitvertreib (*pastime*) der Engel in diesem Fall. Wenn aber ja ein Engel bei der Sache betheiligt war, so war es ganz gewiss ein Engel des Satans, der am Unglück seine Freude hat; und wenn er bei einer solchen Gelegenheit Jemand heilte, so war diess nur eine Lockspeise, um Andere durch das Gedränge in Lebensgefahr zu bringen.

5) Welcher Art waren die Kranken? Nach der Angabe Blinde, Lahme u. s. f. Wenn nun auch dem Blinden seine Ohren dazu helfen mochten, dass er es hörte, wenn der Engel wie ein Stein ins Wasser plumpte, so wurde er doch gewiss, weil ihm das Gesicht fehlte, um seine Schritte zu leiten, von anderen aus dem rechten Weg zum Wasser hinweggedrängt; und der Lahme hätte zu seinem Zwecke nothwendig des Gehens bedurft. Folglich hätten diese gebrechlichen Leute eben so gut

auch zu Hause bleiben können. Stösst das Bisherige den Buchstaben der Geschichte nicht um, so kommt nun

6) die Angabe hinzu, dass der Kranke 38 Jahre lang da gelegen sey; dass aber dieser Mann, trotz seiner Unfähigkeit, der Wohlthat des Teichs zu Theil zu werden, dennoch so lange da blieb, das zeugt hinlänglich für seine Thorheit oder vielmehr für die Unglaublichkeit der ganzen Geschichte. Es wäre eben so klug von ihm gewesen, wenn er hätte wollen auf freiem Felde, ebenfalls 38 Jahre lang, auf den Einsturz des Himmels warten, um dann Lerchen zu fangen. Unsere Theologen mögen von diesem Mann mit seiner Geduld denken, was sie wollen: ich kann einmal nicht glauben, dass es jemals einen solchen Thoren gegeben habe, und aus diesem Grund will ich auch nicht annehmen, dass der heilige Johannes buchstäblich so aufschneiden konnte, es sey denn, er beabsichtige, die Menschen in den Glauben an die ärgste Abgeschmacktheit hineinzubetrügen. Doch was das Allerschlimmste ist:

7) Jesus heilte nicht alle dort befindliche Kranke. Warum das? Konnte er nicht? oder wollte er nicht? Beides würde der Ehre Jesu Eintrag thun.

8) That Jesus ein Wunder durch die Heilung dieses Mannes? Worin seine Krankheit bestand, wissen wir nicht. Wie können wir sagen, er sey auf wunderbare Weise geheilt worden, ohne dass wir wissen, dass seine Krankheit durch menschliche Kunst nicht heilbar war, was doch Niemand versichern kann. Der schlimmste Umstand, den wir an seiner Krankheit wissen, ist, dass sie von langer Dauer war. Aber es gibt ja viele Beispiele von langwieriger Schwäche, welche mit der Zeit, besonders im Alter sich verliert. Wer weiss, ob diess nicht auch der Fall war bei diesem Mann, dem Jesus vielleicht ansah, dass seine Gebrechlichkeit im Verschwinden begriffen sey, wesshalb er ihn fortgehen und sein Bett wegtragen hiess, weil er bald ganz gesund werden würde. Unglaubige werden behaupten, der gebrechliche Mann sey entweder ein verstellter Kranker gewesen, den Jesus aus seiner vorgeblichen Krankheit durch Beschämung herausgetrieben habe oder er sey ein bloser Hypochonder, und mehr in der Einbildung als in der That so lange krank gelegen, und Jesus habe ihn durch angemessene Ermahnung und Erinnerungen, die auf seine Einbildungskraft wirkten, zum Glauben an seine Heilung beredet und dann ihm geboten, fortzugehen.

Nachdem Woolston diese Invektive gegen den Buchstaben der Geschichte — so nennt er es selbst — beendigt, bringt er vor, was die Väter über diese Erzählung sagen und entwickelt dann die wahre, nämlich mystische Bedeutung der Erzählung. Die fünf Portale von Bethesda bedeuten die fünf Bücher Moses als Eingänge in das Haus der Gnade Christi. Die Gebrechlichen sind die Unwissenden, die im Glauben und Prinzipien Unstäten, diejenigen, die sich auf den Buchstaben verlassen, welcher sie in verschiedenartige Irrthümer wirft. Von diesen Irrthümern können sie nicht geheilt werden, es sey denn dass der Geist wie ein Engel herniedersteige, um sie die mystische Auslegung zu lehren. Der Kranke ist der Mensch überhaupt; seine Gebrechlichkeit ist, dass es ihm am Geist der Weissagung gebricht. Die 38 Jahre bedeuten 3800 Jahre, nämlich die 2000 Jahre unter dem Gesetz, die 1800 Jahre unter dem Evangelium. Das Aufstehen und das Forttragen des Bettes ist ein Bild davon, dass der Mensch seine Gedanken zur Betrachtung der göttlichen Geheimnisse des Gesetzes emporrichten und das Bette des Buchstabens, auf dem er bisher geruht hatte, in einen höheren Sinn erheben soll.

Denselben Gang nimmt Woolston bei den übrigen Heilungswundern und bei den sonstigen Erzählungen, die er speziell behandelt. Ueberall werden zuerst die Schwierigkeiten herausgehoben, welche die Erzählung, wörtlich verstanden, mit sich bringt, eine Menge Fragen werden aufgeworfen, bis man zu dem Resultat kommt, dass der Buchstabe in der vorliegenden Geschichte keinen vernünftigen Sinn habe, eine Prahlerei ohne gleichen (*rodomuntato*) sey.[1] Einmal steigert er sich so sehr, dass er sagt: «wenn Jemand sein Gehirn gefoltert hätte, um eine romanhafte Geschichte von recht unwahrscheinlichen und erstaunlichen Umständen zu ersinnen, die er, sey's auch nur auf eine Woche oder auf einen Tag, den Leichtgläubigen als wahr aufbinden zu können hoffte, so hätte er sich doch nie auf die Schwachheit ihres Verstandes so weit verlassen können, dass er sich vorgestellt hätte, sie würden etwas so plump und notorisch allem Sinn und Verstand Widersprechendes annehmen, als diese Geschichte ist.»[2] Besonders wendet

[1] *Disc. I, 53.* Die gewöhnlichen Ausdrücke sind: *absurd, improbable, incredible, Disc. I, 50; neither Reason nor common sense in it. Disc. III, 60.*

[2] *Disc. IV, 52.* Es ist von der Heilung des Paralytischen die Rede, wobei das Dach abgehoben wird.

er den Kunstgriff an, eine Geschichte in moderne Zeit zu versetzen, um sie lächerlich zu machen. Jesus verflucht den Feigenbaum zu einer Zeit, die nicht Feigenzeit war; da fragt Woolston: was würden wir dazu sagen, wenn ein Pächter in Kent um Ostern in seinen Obstgarten ginge, um nach Pippinäpfeln zu sehen und, weil seine Erwartung getäuscht wird, alle seine Bäume fällen liesse? Das wäre so thöricht und leidenschaftlich gehandelt, wie wenn Jemand Sessel und Stühle zum Haus hinauswerfen wollte, weil das Essen nicht bälder fertig ist, als es fertig seyn kann.[1] — Bei der Austreibung der Dämonen, welche in die Schweine fahren dürfen, finden wir die Bemerkung: wenn etwa ein Exorcist in unserem Lande und in unserem Zeitalter sich angemasst hätte, aus einem Besessenen den Teufel auszutreiben, und demselben erlaubt hätte, in eine Schaafheerde zu fahren, so würden die Leute gesagt haben, er habe beide behext, und unsere Gesetze und auch die Richter in dem letztvergangenen Zeitalter würden ihn haben dafür baumeln lassen.[2]

Eine ausführlichere Erwähnung verdient die Kritik über die drei Todtenerweckungen, welche in den Evangelien als Thaten Jesu erzählt werden. Woolston behauptet, es werde von allen Seiten zugegeben werden, dass das Zurückrufen einer unzweifelhaft todten Person in's Leben ein erstaunliches Wunder sey, und dass zwei oder drei solcher Wunder, umständlich und glaubwürdig berichtet, hinreichen, um den Glauben zu begründen, dass ihr Urheber ein göttlicher Geschäftsträger war, mit göttlicher Kraft bekleidet. «Aber Gott weiss, das ist bei weitem nicht der Fall mit den drei vorliegenden Wundern oder auch nur mit einem derselben. Ich bin bereit mit den Vätern zu glauben, dass Jesus wirklich Todte erweckte. Aber da diese Wunder blos der geheimnissvollen Bedeutung wegen berichtet sind, so behaupte ich, dass keines derselben seinem Buchstaben nach einer kritischen Prüfung Stand halten wird. Da hätten diese Erweckungsgeschichten auf eine weit sorgfältigere und glaubwürdigere Weise der Nachwelt überliefert werden müssen.[3] Die Einwendungen, welche gegen diese Berichte gemacht werden, sind verschiedener Art:

Sie sind 1) von der Ordnung, in welcher sie auftreten,

[1] *Disc. III, 7. 5.*
[2] *Disc. I, 34*
[3] *Disc. V, 3 f.*

genommen. Die drei Wunder seyen stufenweise verschieden: das bedeutendste sey das an Lazarus, dann folge die Erweckung zu Nain, das geringste sey die Erweckung von Jairus Tochter. Nun werden eben diese Geschichten gerade in verkehrter Ordnung berichtet: hätte Matthäus, der zuerst geschrieben habe, die Geschichte des Lazarus erzählt, Lukas die von Nain hinzugefügt, Johannes zuletzt die Tochter des Jairus erwähnt, nun dann wäre alles recht. Warum erzählt aber Matthäus und Marcus die Geschichte von Nain nicht, die doch bedeutender war, als die mit Jairus Tochter? Sie wussten nichts davon, sonst hätten sie dieselbe gewiss berichtet. Und die Erweckung des Lazarus wird blos von Johannes erzählt, der ungefähr 60 Jahre nach Jesu Himmelfahrt geschrieben hat; da ist es doch natürlich zu fragen, ob die Geschichte nicht gänzlich seine Erfindung sey? Was konnte der Grund seyn, dass Matthäus, Marcus, Lucas, die ziemlich früher schrieben, dieses merkwürdigste Wunder übergingen? Vergessen konnten sie es nicht haben, unbekannt konnte es ihnen auch nicht seyn, wenn es sich wirklich ereignet hatte, und sonst lässt sich kein Grund denken. Den Ruhm ihres Meisters als Wunderthäter zu erhöhen (*to aggrandize the Fame*), war die Absicht aller Evangelisten, zumal der drei ersten. Aber dass nun ein Evangelist nach ihnen kommen sollte mit einem ungeheuren und überaus grossen Wunder und damit Glauben finden, das ist gegen allen Sinn und Verstand. Ueberhaupt erwähnt gewiss der erste Biograph irgend eines Helden alle grossen Ereignisse seines Lebens und lässt den Biographen nach ihm kein anderes Geschäft übrig, als das, was er geschrieben hat, mit einigen andern Umständen und mit Zusätzen von geringerer Bedeutung zu erweitern. Sollte aber ein dritter oder vierter Biograph nach ihm sich herausnehmen, einen erhabeneren Vorgang im Leben des Helden hinzuzufügen, so wird diess als Fabel und Roman verworfen werden, eben weil der erste Schriftsteller davon hätte wissen müssen, wenn die Sache wahr wäre. Und ob die Erzählung des Johannes von der Auferstehung des Lazarus, diesem Wunder der Wunder, nicht der gleichen Kritik unterworfen werden sollte, das mögen Christen erwägen und Unglaubige werden es beantworten.[1]

2) Das nachherige Stillschweigen der Geschichte von diesen Personen macht diese Erzählungen verdächtig. Was

[1] a. a. O. S. 6 ff.

wurde aus diesen drei Personen nach ihrer Auferstehung? Wie lange lebten sie noch? zu welchem Nutzen für die Kirche oder die Menschheit? Auf alle diese Fragen keine Antwort. Macht nicht das Stillschweigen über sie diese Geschichten zweifelhaft und den Gullivergeschichten gleich über Personen und Dinge, die ausser dem Gebiet des Romans nie existirt haben?

3) Beschaffenheit der Personen. Jairus Tochter war ein unbedeutendes Mädchen von 12 Jahren. Des Jünglings von Nain Leben war nachher so wenig von Bedeutung für die Welt als vorher; Lazarus freilich war Jesu Freund. Aber hätte Jesus lieber einen nützlichen Beamten, dessen Leben ein Wirken im Segen war, einen thätigen Handelsmann, dessen Tod ein Verlust für das Gemeinwesen war, den Vater einer zahlreichen Familie, deren Erhaltung von ihm abhing, oder Johannes den Täufer auferweckt! Aber dass ein unbedeutender Knabe und gar vollends ein Mädchen und der obscure Lazarus, drei nutzlose und unbedeutende Personen, solchen öffentlichen und verdienten Personen von Jesus vorgezogen worden sind, ist unverantwortlich. Die Glaubwürdigkeit der Berichte kann desshalb mit Recht in Frage gestellt werden.

4) Keine dieser Personen war lange genug todt. Jairus Tochter war kaum verschieden, wenn sie überhaupt todt war; möglich, dass sie durch das leidenschaftliche Schreien der umstehenden Frauen in eine todtähnliche Ohnmacht fiel; beim Jüngling von Nain war schon etwas mehr Anschein des Todes, er war wirklich ein Leichnam. Aber konnte nicht Betrug und Täuschung in der Sache seyn? Es gibt ja Geschichten von lebendig Begrabenen. Jesus konnte einen lethargischen Zustand vermuthen oder konnte zwischen ihm einerseits und dem Jüngling und seiner Mutter andererseits ein Einverständniss statt haben, um den Ruf Jesu als Wunderthäter zu heben. — Bewahre Gott, dass ich in diesem Fall irgend Betrug dieser Art voraussetze! Aber die Möglichkeit lässt sich nicht bezweifeln. Desswegen ist es Unsinn und blose Leichtgläubigkeit, von wirklichen, gewissen und erstaunlichen Wundern zu reden. Wollte Jesus den Sohn der Wittwe zum Zeugniss seiner göttlichen Macht auferwecken, so hätte er ihn sollen vorher zwei, drei Wochen lang begraben seyn lassen, sonst ist, wenn nicht der geheime Sinn einen Grund einsehen lässt, für das Aufhalten der Träger auf dem Weg viel Raum für den Verdacht des Betrugs im Buchstaben dieser Geschichte. Lazarus war schon

vier Tage begraben. Aber ob Lazarus, Jesu Freund, nicht Einverständnisse mit ihm hatte, zum Behuf der Ehre Jesu, das ist für Ungläubige, die das Christenthum als Betrug ansehen, gar keine Frage. Dass er bereits rieche, sagt nur seine Schwester. Die vier Tage konnten nach der Rechnung, welche wir beim Tode Jesu finden, auch nur zwei Tage und drei Nächte seyn. Verhüte Gott, dass ich mit den Unglaubigen gleich denken sollte über diesen Gegenstand, aber es sind einige leidige Umstände in dieser Geschichte, welche, wenn sie nicht symbolisch (*emblematical*) sind, dieselbe zum notorischsten Betrug machen.

5) Keiner der Auferweckten gab nach der Rückkehr seiner Seele zum Körper Nachrichten über die Existenz der Seele, getrennt vom Körper, sonst hätten die Evangelisten gewiss nicht geschwiegen über diesen Hauptpunkt (*this main point which is of the essence of Christianity*). Es entsteht desshalb das unglückliche Dilemma für unsere Theologen, entweder die Existenz der Seele für sich, oder den vorhergegangenen Tod dieser Personen zu leugnen. Nach einer dem heiligen Augustin zugeschriebenen Predigt erstattete der auferstandene Lazarus ausführlichen Bericht über seinen Aufenthalt in der Hölle. Aber wie sollte einer von den Freunden Jesu in die Hölle kommen? Oder wenn es wahr ist, was wird aus den Predigern unserer Zeit werden, welche ebenfalls als Freunde Jesu gelten möchten?

6) Es finden sich Abgeschmacktheiten und Unglaublichkeiten in der Geschichte der drei Wunder, welche in die Erzählung nicht eingemischt worden wären, wenn diese Wunder als Zeugnisse der göttlichen Macht Jesu hätten dienen sollen.

Von dem Mädchen sagt Jesus, es schlafe blos. Warum sagt er diess, wenn er doch mit ihrer Erweckung ein Wunder thun wollte? Warum trieb er Leute, welche Zeugen des Wunders hätten seyn können, aus dem Haus? Warum verbot er, die Sache bekannt zu machen? Es ist Unsinn und Thorheit von unseren Theologen, hier von einem Wunder zu reden gegen das ausdrückliche Wort und Verbot Jesu. Der Jüngling von Nain ist zu kurze Zeit todt gelegen und seine Person war unwürdig eines an ihr zu vollbringenden Wunders. — Die Geschichte von Lazarus ist so bis an den Rand voll (*brimful*) von Abgeschmacktheiten, dass man, wenn der Buchstabe allein beachtet werden soll, annehmen muss, St. Johannes, welcher bereits über 100 Jahre alt war, als er diess schrieb, habe

seinen Sinn und Verstand überlebt gehabt, z. B. «Jesus weinte.» — War das nicht eine Abgeschmacktheit, überhaupt nur über Lazarus Tod zu weinen, da er doch im Stande und gerade im Begriff war, ihn wieder zum Leben zu bringen? Eine stoische Apathie würde ihm besser angestanden haben, als ein so kindischer und weibischer Schmerz, der ihn nicht blos zu einem geringen und geistesarmen Sterblichen herabsetzt, sondern in Betracht seines Willens und seiner Macht, den Todten ins Leben zu rufen, eine plumpe Abgeschmacktheit und Unglaublichkeit ist. Wenn wir nicht nach Anleitung der Väter eine geheimnissvolle Bedeutung in diesen Thränen zu suchen haben, so sind sie ein thörichtes und unnatürliches Vorspiel zu einer Farce, die Jesus in der vorgeblichen Auferweckung des Lazarus zu spielen im Begriff war.

«Jesus rief mit lauter Stimme.» — War denn der todte Lazarus in höherem Grade taub, als Jairus Tochter oder der Sohn der Wittwe? Der Todte kann das Flüstern des Allmächtigen hören, wenn es von Macht begleitet ist, so gut als den Trompetenschall. Johannes hätte von einer lauten Stimme nicht nöthig gehabt, etwas zu schreiben, wenn er nicht die Absicht gehabt hätte, die Erzählung für die Vorstellung und Fassungskraft des Pöbels zu recht zu machen, der sich die Macht Gottes nicht vorstellen kann, ausser in sinnlichen und menschlichen Darstellungen derselben. Das Tuch, womit dem Lazarus das Gesicht umbunden war, hätte sollen, um alle Gedanken an Betrug abzuschneiden, weggenommen werden, damit die Zuschauer sein erstorbenes Angesicht und die wunderbare Umwandlung desselben vom Tod zum Leben hätten sehen können.

Hier lässt Woolston seinen Freund, einen jüdischen Rabbi, auftreten mit einem Schreiben.[1] Dieser repräsentirt den reinen Unglauben, der also namentlich die vorliegende Geschichte als ein *notorious imposture* ansieht. «Ein so erstaunliches Wunder hätte müssen den Juden das Maul stopfen und ihr Herz wenden, und warum sollten sie gar dem Lazarus nachgetrachtet haben? Lässt sich kein wahrscheinlicher Grund dafür finden, so müssen wir schliessen, es wurde in diesem vorgeblichen Wunder ein Betrug entdeckt, der den Unwillen unserer Vorfahren mit Recht reizte. Ebenso ist, dass Jesus sich nachher versteckte, ein offenbares Zeichen von Schuldgefühl wegen Betrugs. — Gesetzt, Gott würde heut zu Tage einen Gesandten

[1] *Disc. V. 42—55.*

schicken, der, um die Christen von den Nachtheilen einer Miethlingspriesterschaft zu überzeugen, in Gegenwart einer Menge von Zuschauern ein Wunder, wie die Auferweckung des Lazarus, verrichten würde: wie würden sich unsere Bischöfe und Geistliche dabei verhalten? Nun, sie würden stumm seyn, wie Fische, und ihren Aerger wenigstens nicht offen merken lassen.

Vielleicht dass man eine Bewegung an Lazarus Körper bemerkt hatte, ehe das Commandowort: «komm heraus» gegeben wurde; oder dass man einige Ueberbleibsel der Nahrungsmittel entdeckte, womit er sich vier Tage lang genährt hatte.

Ich erwarte nicht, dass diese Gründe gegen das Wunder eure christlichen Geistlichen überzeugen werden, die dazu gemiethet sind, daran zu glauben. Dennoch kann ein Bischof, der viele Tausende jährlich einnimmt, damit er glaube, in seinem Gewissen nicht leugnen, dass die obigen Gründe eine hinlängliche Rechtfertigung sind für unseren (der Juden) Unglauben an die Sache.»

So der Rabbi. Woolston nimmt seine Gründe so weit an, dass er sagt: es sey unmöglich, diese Einwendungen befriedigend zu beantworten, ohne zu der Meinung der Väter zurückzugehen, dass diese drei Wunder, möge nun jedes im buchstäblichen Sinne verrichtet worden seyn oder nicht, jetzt nur symbolische Darstellungen der geheimnissvollen und wunderbaren Wirkungen sind, welche von Jesus werden verrichtet werden.

Die drei Todten bedeuten nach den Vätern drei Grade der Sünde oder drei Ereignisse bei Christi Wiederkunft, namentlich stellt Jairus Tochter die jüdische Kirche dar, welche erweckt und belebt werden wird. Der Jüngling zu Nain bedeutet nach der Auslegung, welche Origenes dem Wunder gegeben haben würde, wenn er darüber geschrieben hätte (was übrigens Woolston ganz gewiss zu wissen versichert), den tieferen Schriftsinn, der jetzt todt ist; die Sargträger sind die Diener des Buchstabens. Die Auferweckung des Lazarus ist die allgemeine mystische Auferstehung der Menschen in der Vollendung der Zeit.

Ueber die Auferstehung Jesu lässt Woolston gleich von vorne herein seinen Freund, den Rabbinen, reden, der Christ zu werden verspricht, wenn die christlichen Theologen die Auferstehung Jesu gegen seine Einwendungen würden bewähren können; er ist aber seiner Sache so sicher, dass er sagt: wenn

ich nicht beweisen kann, dass die Auferstehung Jesu der offenbarste Betrug ist, der jemals in der Welt gespielt worden ist, so verdiene ich für die Eitelkeit dieses meines Unternehmens eine noch viel ärgere Strafe, als die Jesus für seinen Betrug erlitten hat.

Eigenthümlich ist dieser Behandlung der Auferstehung Jesu der Umstand, dass auf das Versiegeln des Grabes das Hauptgewicht gelegt und dasselbe als ein mit Jesu und seinen Jüngern geschlossener stillschweigender Vertrag dargestellt wird, der durch die Auferstehung Jesu (wie dieselbe nun bewerkstelligt worden seyn möge) gebrochen worden sey. — Die jüdischen Obern liessen den Grabstein versiegeln und wollten an dem von Jesus selbst zur Auferstehung vorherbestimmten dritten Tag bei der Oeffnung des Siegels zugegen seyn, um dem Volke vollständige Sicherheit dafür zu geben, entweder dass es eine wirkliche Auferstehung sey, oder dass es keine geben könne. Zugestandener Maasen aber war keiner von denen, die das Grab versiegelt hatten, bei der Auferstehung zugegen: früh Morgens einen Tag vor dem festgesetzten war der Leib Jesu heimlich weggekommen, und seine Schüler gaben vor, er sey auferstanden. Das ist offenbarer Betrug. Wäre es eine wirkliche Auferstehung gewesen, so würden diejenigen, welche das Grab versiegelt hatten, das Grab auch geöffnet haben. Wozu wurde denn sonst der Stein versiegelt? Das Versiegeln des Steins war ein Vertrag zwischen unsern Hohenpriestern und den Aposteln, durch welchen Jesus Wahrhaftigkeit, Macht und Messiaswürde geprüft werden sollte. Zwar lesen wir nichts davon, dass die Apostel zu dem Vertrag ihre Einwilligung gegeben hätten; dieselbe wurde aber vernünftiger Weise vorausgesetzt und hätte, wenn man bei ihnen nachgefragt haben würde, nicht verweigert werden können. Die Bedingung des besiegelten Vertrags war, dass, wenn Jesus in Gegenwart unserer Hohenpriester, nachdem sie das Siegel des Grabs geöffnet hatten, zu der von ihm vorher festgesetzten Zeit auferstehen würde, er dann als Messias sollte anerkannt werden; dass er dagegen, wenn sein Leib in der Verwesung bleiben würde, anerkannt ein Betrüger sey. Hätten die Apostel diesen Vertrag gehalten, so würde das Christenthum im Keim erstickt worden seyn. Aber sie hatten im Sinn, ein anderes Spiel zu treiben: die Siegel des Grabes wurden erbrochen gegen die Gesetze der Ehre und der Redlichkeit.

Man kann nur folgende Gründe dagegen geltend machen: 1) dass die Jünger den Leichnam Christi wegen der Wache nicht haben stehlen können, folglich sey es eine wirkliche Auferstehung gewesen. — Allein die römischen Soldaten waren gewiss bestechlich oder wurde der Leichnam gestohlen, während die Wache schlief. Vielleicht hatten sogar die Jünger selbst dazu beigetragen, die Soldaten einzuschläfern; «wenigstens wird Petrus, der bei Gelegenheiten fluchen und schwören konnte, wie ein Reiter, sich schwerlich ein Gewissen daraus gemacht haben, ein paar Infanteristen trunken zu machen.» 2) Die Auferstehung sey den versiegelnden Hohenpriestern wenigstens nachher so bekannt gemacht worden, wie wenn sie selbst dabei zugegen gewesen wären. — Allein Jesus ist ihnen nie persönlich erschienen, nur die Jünger behaupteten die Auferstehung, und diesen hätten sie sollen Glauben schenken? 3) Wenn Jesus nicht wirklich auferstanden wäre, so würde der Glaube an die Auferstehung sich nie so ausgebreitet und erhalten haben. — Allein dieser Glaube lässt sich ganz wohl erklären: die Priester fanden ihr Interesse dabei; die Unwissenden und Abergläubischen ihren Trost; die Weisen wagten es nicht, die Gründe der Sache zu untersuchen. Erstaunlich ist es freilich, dass dieser offenbarste und evidenteste Betrug dennoch am meisten gelungen und so viele Generationen lang in Reputation geblieben ist. Wo war indessen die Weisheit und Vorsehung Gottes? Sie wollte die Menschen dadurch demüthigen für ihre eitle Prahlerei mit Weisheit, Gelehrsamkeit und fälschlich sogenannter Wissenschaft; sie wollte die Welt vor einem blinden Glauben für die Zukunft warnen und an die Nothwendigkeit erinnern, in religiösen Dingen frei zu reden und zu schreiben, und die Welt, wenn sie reif dazu geworden seyn würde, zu der goldenen Religion der Natur zurückführen, welche nach unsern alten kabbalistischen Doktoren, sowie nach euerm Jesus selbst, das Ende des Gesetzes und der Propheten ist.

Die Erscheinungen des auferstandenen Jesus weiss der Rabbi, wenn er die Berichte der vier Evangelien darüber zu verbinden sucht, in keinen verständigen Zusammenhang mit einander zu bringen; sie seyen wie confuse, unglaubliche Weibermährchen von Geistererscheinungen, ja es gebe kaum irgend eine unter allen Geistergeschichten, die unglaublicher und unsinniger wäre, als diese; einige Scenen darunter gemahnen ihn, wie die Geschichte von Robinson Crusoe, wo dieser seine

Taschen mit Zwieback füllt, während er doch weder Rock, noch Weste, noch Beinkleider anhat.

Woolston führt, wo er wieder in seinem eigenen Namen spricht, zu der mystischen Erklärung, dass die Väter, ohne die leibliche Auferstehung Jesu in Frage zu stellen, allgemein das Ganze und jeden Theil derselben mystisch erklärt haben, sey ausgemacht; sie haben die ganze Geschichte aufgefasst als Sinnbild der geistigen Auferstehung Jesu aus dem Grab des Buchstabens der Schrift, in welchem er drei Tage und drei Nächte begraben lag nach der mystischen Deutung prophetischer Zahlen.

Wir haben gesehen, auf was die mystische Auslegung der Schrift regelmässig hinauskommt, nämlich darauf, dass die Schrift mystisch ausgelegt werden müsse, dass die buchstäbliche Auslegung zu verwerfen sey, dass ein Klerus, welcher wie der gegenwärtige, im Dienst des Buchstabens stehe, aufhören müsse. Jede Krankheit im N. T., jeder Todesfall, eine Schweinheerde, eine Feigenblüthe, ein Ziegel auf dem Dach, — alles muss den buchstäblichen Schriftsinn bedeuten. Dagegen der Speichel, mit welchem Jesus die Augensalbe für den Blindgebornen bereitet, der Wein, der zu Kana aus Wasser gemacht wird, der Jüngling zu Nain, die Busse, die der Täufer predigt, die reife Feige, die Jesus am Feigenbaum sucht und nicht findet, — kurz alle möglichen Dinge müssen den mystischen Schriftsinn, die Verwandlung des Buchstabens in den Geist versinnbildlichen. Es herrscht also nicht nur eine schlechthin gesetzlose Willkühr der Phantasie in dieser allegorischen Auslegung, sondern auch eine ganz ausserordentliche Armuth an Gedanken, indem man sich unaufhörlich in einem und demselben Kreis herumdreht: der immer so hoch gepriesene mystische Sinn der Schrift ist eben immer wieder nichts anderes, als, dass die Schrift mystisch ausgelegt werden müsse. Schon in Hinsicht auf diesen Gedankenkern, den er in dem Buchstaben der Schrift findet, weicht Woolston von den kirchlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte, auf die er sich doch immer beruft, merklich ab, indem diese aus dem Buchstaben der evangelischen Geschichten doch mehr Gedanken herauszubringen wissen. Noch bedeutender aber wird die Differenz, wenn wir darauf Rücksicht nehmen, in welches Verhältniss der buchstäbliche Sinn zu dem mystischen gesetzt wird. Zwar kommen namentlich bei Origenes, auf den sich Woolston besonders gern beruft, zuweilen Stellen vor, wo die allegorische Bedeutung durch die Anstösse,

welche der buchstäbliche Sinn gibt, motivirt wird; allein die Regel ist bei Origenes sowohl, als bei den übrigen Vätern, auf deren Auktorität unser Schriftsteller sich stützt, dass z. B. eine bestimmte Wundergeschichte ihrem historischen Gehalt nach stehen bleibt, aber dass ihr zugleich noch ein tieferer mystischer Sinn zugeschrieben wird. Bei Woolston verhält es sich gerade umgekehrt: er baut, wenn er auch bisweilen versichert, die buchstäbliche Wahrheit einer Erzählung nicht antasten zu wollen, doch in der Regel seine mystische Auslegung eben auf die Ruinen der buchstäblichen Bedeutung der jedesmaligen Geschichte. Die Wunder, wie sie gemeiniglich verstanden werden, sagt er, sind voll Unwahrscheinlichkeiten, voll unglaublicher Züge und selbst grober Abgeschmacktheiten; folglich haben sie sich nie so ereignet, sondern sie sind blose prophetische und parabolische Erzählungen dessen, was einst auf geheimnissvolle Weise von Jesu gethan werden wird. Also nicht «diese Geschichte, als reale, hat einen tieferen idealen Sinn;» sondern, «weil diese Geschichte unmöglich real seyn kann, so muss sie einen idealen Sinn haben.» Die Gründe, welche Woolston für die mystische Auslegung einer Geschichte vorbringt, sind «Invectiven gegen den Buchstaben der Geschichte», Erörterungen, bei welchen theils die Glaubwürdigkeit des Erzählers, theils der Charakter der handelnden Personen verdächtigt wird. Es ist nämlich weder rein die Ansicht, dass Betrug vorgewaltet habe, noch rein die Voraussetzung von Selbsttäuschungen, wodurch die uns vorliegende Gestalt einer Geschichte von Woolston erklärt wird; sondern beide Betrachtungsweisen sind in trüber Mischung durch einander geworfen. Nur der Rabbiner, welcher einigemale in Schreiben an den Verfasser redend eingeführt wird, stellt den Unglauben dar, welcher alles Ausserordentliche in der evangelischen Geschichte als Sache des reinen Betrugs erklärt. Wo Woolston diese Ansicht berührt, geschieht es immer mit der Verwahrung, dass das nicht seine persönliche Meinung sey; z. B. bei der Geschichte von dem unfruchtbaren Feigenbaum, der auf Jesu Fluch hin verdorrt, wird zwar die Möglichkeit angedeutet, dass ein Betrug dabei im Spiel gewesen, der Baum vielleicht mit der Axt rings angehauen worden sey; aber sogleich heisst es dann: verhüte Gott, dass ich glaube, Jesus that so, ich glaube vielmehr, es geschah gar nicht nach dem Buchstaben.[1] — Woolston weiss aber auch den

[1] *Disc. III. 15.*

Gedanken einer absichtslos verschönernden Heldensage, den er einigemale aufstellt, nicht konsequent festzuhalten, und so schwankt er zwischen der Voraussetzung von *Fable* und *Romance* einer- und *Imposture* andrerseits ungewiss hin und her. Jedenfalls ist klar, dass hier der übernatürliche Lichtglanz, der die Person Jesu umstrahlt, ihr genommen wird, und Jesus, genau betrachtet, blos die Würde eines Lehrers behält, der den mystischen Sinn des A. T. aufgeschlossen hat. — Die beste Vorstellung, die sich ein unparteiischer Leser der Evangelien von Jesus machen kann, — meint Woolston, — ist die, dass er ein erträglich guter Redner war und an das Volk hübsche Reden aus dem Stegreif halten konnte, auch gemäss der Philosophie seines Zeitalters ein guter Kabbalist war. Seine Bewunderer fanden ihn mit Beredsamkeit begabt, und da sie diese für mehr als menschlich ansahen, so stellten sie sich vor, er müsse auch die Gabe zu heilen besitzen und wollten, dass er sie ausübe. Er hat diess auch in Beziehung auf die Vorstellungen und Einbildungen Vieler gethan, die seine Macht dafür hoch priesen. In späterer Zeit vergrösserten die Apostel, um die Leichtgläubigkeit und Täuschungen des Volks zu befördern, seinen Ruhm mit übertriebenen Behauptungen und seltsamen Geschichten von Wundern, die den Glauben überlegter und weiser Leute übersteigen.[1] — Die Lehre Jesu und seiner Jünger war grösstentheils gut, nützlich und volksthümlich, indem sie nichts anderes war, als das Gesetz und die Religion der Natur, welche sehr schnell in Umlauf kam, weil alle Nationen ihres Aberglaubens müde und durch die Bürde ihrer Priester krank geworden waren. Und hätten nicht im Verlauf der Zeit Christen diese ursprüngliche Religion Jesu verfälscht (*sophisticated*), ihre systematische Theologie auf ihn gebaut und seltsame Erfindungen von Menschen in seine Verehrung gemischt, hätten sie nicht einander selbst wieder unterjocht durch eine unerträgliche und tyrannische Priesterschaft der Kirche, so würde die Welt sich einer grossen Glückseligkeit zu erfreuen gehabt haben, der Glückseligkeit des Zustandes der Natur, Religion und Freiheit.[2] — Die Hoffnung des Verfassers hat keineswegs ein übernatürliches Erscheinen des Erlösers nach der gewöhnlichen Vorstellung zu ihrem

[1] *Disc. III, 37.*

[2] *Disc. VI, 37 f.* Diese Worte sind zwar dem Rabbiner in den Mund gelegt, drücken aber die Meinung des Verfassers selbst unzweideutig aus.

Gegenstand, vielmehr erklärt er, die buchstäblich gemeinte Kanzelgeschichte von der Wiederkunft Jesu auf den Wolken des Himmels, wie auf einem Wollsack, in seiner menschlichen, obgleich herrlichen und majestätischen Erscheinung zur Auferweckung der menschlichen Leiber, unter Trompetenschall, für die abgeschmackteste, sinnloseste und unphilosophischste, die jemals im Gegensatz gegen Vernunft, gegen prophetische und evangelische Schrift und gegen andere alte und gute Auktoritäten aufgestellt worden sey.[1] Das goldene Zeitalter seines Chiliasmus, — wenn wir uns so ausdrücken dürfen, — ist die «goldene Religion der Natur;» er ist entzückt bei der Aussicht auf die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts, welche dann eintreten wird, wenn «das kirchliche Geschmeiss aus dem Hause Gottes verjagt, wenn die thörichten und streitsüchtigen Priester, diese Diener des Buchstabens, die da gemiethet sind, uns mit Lärm und Unsinn zu haranguiren, aufgehoben seyn werden; wenn keine Beschränkung der Gewissen, keine Intoleranz mehr seyn wird, wenn die Welt zu ihrem ursprünglichen paradiesischen Stand der Natur, Religion und Freiheit zurückgekehrt seyn wird, wo Alle von Gott werden gelehrt seyn. Möge Gott nach seiner unendlichen Barmherzigkeit diesen gesegneten Zustand der Welt beschleunigen um unseres geistigen Messias, Mittlers und Erlösers, Jesu Christi, willen, welchem sey Ehre in Ewigkeit. Amen.»[2]

Wir haben oben gesagt, dass gegen diese Abhandlungen über die Wunder der evangelischen Geschichte gegen 60 Streitschriften wieder theils in Predigten, theils in Recensionen und ausführlichen Bearbeitungen des Gegenstandes erschienen sind. Die namhaftesten unter den Gelehrten, welche in dieser Controverse auftraten, sind: Edmund Gibson, Bischof von London, in seinen Hirtenbriefen,[3] Nathanael Lardner,[4] Zacharias Pearce, später Bischof von Bangor, zuletzt Bischof von

[1] *Disc. III, 21 f.*

[2] Mit diesen Phrasen schloss Woolston den *Disc. V*, S. 70; vergl. *Defence I, 21 f.*

[3] *Five Pastoral Letters to the People of his Diocese, particularly to those of the two Great Cities of London and Westmünster 1728 ff*, zusammen *London 1751.* Die drei ersten übersetzt von Rambach, im Anhang zu Bentley's *Phileleuth. Lips.* Vergl. Henke K. G. VI, 54.

[4] *A Vindication of three of our blessed Saviour's Miracles, in Answer to the objections of Mr. Woolston's fifth Disc. 1729.*

Rochester († 1774),[1] Richard Smalbrooke, Bischof von St. Davids († 1750),[2] Thomas Sherlock[3] (siehe oben S. 275. f.). Letztere Schrift fand wegen der originellen Weise, in welcher der Gegenstand, die Auferstehung Jesu, behandelt wurde, ungemeinen Beifall und wurde die Hauptschrift dieser Controverse. Sherlock liess nämlich in dieser Schrift, die anonym erschien, die Zeugen der Auferstehung Jesu in der Form der englischen Gerichtsverhandlungen auftreten und suchte auf diesem Weg die thatsächliche Wahrheit dieses Wunders gegen alle Zweifel festzustellen.

Mit dieser berühmten Schrift: «das Zeugenverhör über die Auferstehung Jesu» war Sherlock lange als Sieger dagestanden, ohne dass ihm Jemand erwiederte. Woolston selbst, gegen den er geschrieben hatte, war unterdessen im Gefängniss gestorben. Das Buch von Sherlock hatte innerhalb 15 Jahren bereits 10 Auflagen erlebt, als endlich ein anonymer Streiter gegen ihn auftrat unter dem Namen: Moralphilosoph. Man glaubte lange, der Verfasser sey Thomas Morgan, der sich auch *Moralphilosopher* nannte. Man erfuhr aber später, dass der Verfasser ein Theologe, PETER ANNET, sey. Annet gab eine kleine Schrift heraus: «die Auferstehung Jesu erwogen zur Antwort auf das Zeugenverhör von einem Moralphilosophen.»[4] Er suchte darin zwischen den Aussagen der Zeugen Widersprüche nachzuweisen, indem er drei Zeiträume unterscheidet: den vor Jesu Tod, den zwischen Tod und Auferstehung, sodann den von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt. Es sind Widersprüche theils gegen die Vorherverkündigung des Todes und der Auferstehung, theils zwischen den Berichten der Zeugen unmittelbar. Er findet zuletzt Unwahrscheinlichkeiten und Widersprüche, welche nach seiner Behauptung die Glaubwürdigkeit jeder anderen Gechichte zerstören, allein der Glaube

[1] *The Miracles of Jesus vindicated, by Dr. Z. Pearce 1729.* 4 Theile.

[2] *Vindication of our Saviour's miracles, in which Mr. Woolston's Discourses on them are particularly examined* u. s. w. London 1729. Diess die weitläufigste und gelehrteste Gegenschrift, in zwei Bänden.

[3] *The Tryal of the Witnesses of the Resurrection of Jesus* u. s. w. Lond. 1729. 13te Ausg. 1755. Französisch von *Le Moine, La Haie, 1732.* Deutsch von Schier 1751.

[4] *The Resurrection of Jesus considered, in Answer to the Tryal of Witnesses. By a Moral Philosopher.* 3 Ausg. Lond. 1744. Gesammelte Werke von P. Annet, S. 265—326.

an diese sey auf einen Felsen gegründet, nämlich auf den Felsen der Erziehung, in welchen die Vernunft nicht eindringen könne.[1]

Er meint, es wäre besser gewesen, zu Zeugen der Auferstehung andere Leute, als die Apostel auszulesen; diese seyen am wenigsten dazu geeignet gewesen, die Welt zu überzeugen, weil sie das meiste Interesse bei der Sache gehabt haben; ein halbes Dutzend Nachtwächter, Männer, die für keine Seite interessirt waren, würde passender gewesen seyn, als ein Dutzend Apostel; wären die Zeugen aber vollends Feinde gewesen und durch eine wunderbare Auferstehung bekehrt worden, so wäre es noch besser. Der einzige Apostel Paulus habe mehr bewirkt, als die übrigen eilfe.[2] An einer Stelle deutet er an, Jesus werde nur scheintodt gewesen seyn: Pilatus habe ja, da Joseph um den Leichnam bat, sich gewundert, dass Jesus schon todt seyn solle; man habe Jesu nicht die Beine gebrochen, wie den übrigen; Joseph selbst habe ihn vom Kreuz abgenommen, die Wunde an der Seite sey zweifelhaft, und man müsse bedenken, dass ein gesunder junger Mann, von frischer Lebenskraft, an Wunden in den Extremitäten nicht leicht das Leben aufgebe. Das Grab sey aus einem ausgehauenen Felsen bestanden, Jesu Aussehen sey nachher so verändert gewesen, dass seine Jünger ihn blos an seinen Wunden wieder erkannt haben u. s. f.[3]

Sherlock antwortete in seiner «Fortsetzung des Zeugenverhörs,»[4] auch der Presbyterianer, Samuel Chandler, und ein anonymer Schriftsteller bestritten die Abhandlung von Annet.[5] Annet replicirte und wollte namentlich im Jahr 1745 seinen Gegnern vollends alle Waffen aus den Händen schlagen in der Flugschrift: «die Vertheidiger der Auferstehung aller

[1] a. a. O. S. 301.

[2] a. a. O. S. 305.

[3] a. a. O. S. 296.

[4] *The Sequel of the Tryal of the Witnesses of the Resurr., being an answer to the Exceptions of a late Pamphlet intitled, The Resurr. of Jesus consid. by a Mor. Ph. Revised by the Author of the Tryal of Witn. Lond. 1749.* S. Kraft theol. Bibl. B. VI, S. 51.

[5] Chandler: *Witnesses of the Resurr. of I. examined and their testimony proved intirely consistent. London 1744.* — Anonym: *The Evidence of the Resurr. cleared, in answer to the Resurr. of I. considered. 1744.*

Vertheidigung beraubt.»[1] Er machte besonders darauf aufmerksam, dass die Vertheidiger, während sie einstimmig behaupten, es sey kein Widerspruch zwischen den vier Evangelien in Betreff der Erscheinungen Jesu, dennoch bei ihren harmonistischen Versuchen weder unter einander, noch mit den Evangelien harmoniren: *nulli duo concinunt.* Zugleich kommen auch einige andere Erzählungen des N. T. zur Sprache, z. B. die Pfingstgeschichte und Judas Tod. Die zwei Berichte über Judas Tod (Matth. 27 u. A. G. 1) weiss Annet nicht mit einander zu vereinigen, schliesst aber die Erörterung des Gegenstandes mit folgender Wendung: ich nehme mir nicht heraus, diess Widersprüche und Unvereinbarkeiten zu nennen. Ja, in der Profangeschichte würde es so seyn, aber diese Geschichte ist durch das Wort Gottes geheiligt, somit verschwindet der Widerspruch.[2] Auf die Gabe der Sprache kommt Annet am Pfingstfest dadurch, dass er zeigen will, die angeblich wunderbaren Beweise, welche von den Aposteln gegeben seyn sollen, um ihr Zeugniss von der Auferstehung Jesu zu bekräftigen, ermangeln selbst der Beweise für ihre eigene Wirklichkeit. Die Schwierigkeit, sich den Hergang der Sache vorzustellen, weiss Annet gut herauszuheben. Wenn jeder Anwesende die Apostel in seiner Sprache reden hörte, so muss also jeder Apostel jede Sprache geredet haben. Wenn diess der Fall war, wie konnten dann Einzelne die Erscheinung der Trunkenheit zuschreiben? Ist aber die Sache so zu denken, dass die Apostel nur in einer Sprache redeten und der heilige Geist als Ausleger jeden Zuhörer glauben machte, das, was jeder Sprechende redete, sey in seiner Sprache gesprochen, — dann musste ja zu gleicher Zeit der Geist in den Ohren und der Teufel in den Herzen der Zuhörer gesprochen haben, dass sie sagten, die Apostel seyen betrunken.[3]

Grosses Aufsehen machte eine Vertheidigung der Geschichte der Auferstehung, die ein Laie von hoher Stellung, ein Freund des älteren Pitt, Gilbert West († 1756) herausgab:

[1] *The Resurrection reconsidered* u. s. w. Lond. 1744. Gesammtausg. S. 329—378. — *The sequel of the Resurr. of I. considered: in answer to the sequel of the Trial* u. s. w. Gesammtausg. S. 381—401. — *The Resurrection Defenders stript of all Defence. Lond. 1745.* a. a. O. S. 405—460.

[2] *Resurrection defenders* u. s. w. S. 445.

[3] a. a. O. S. 447.

Bemerkungen über die Geschichte der Auferstehung Jesu.[1] Der Verfasser hatte früher auch als Unglaubiger gegolten, als er daher seine Schrift über die Auferstehung Jesu herausgab, griffen Viele darnach, in der Erwartung, heterodoxe Meinungen und Waffen für die Opposition darin zu finden, sie fanden sich aber sehr getäuscht. Man betrachtete diese Schrift so sehr als einen der Religion erwiesenen Dienst, dass die Universität Oxford dem Verfasser zum Dank das juristische Doktordiplom schickte. Die Operation, welche West bei seinen harmonistischen Bemühungen wählte, war die, dass er aus Berichten, zwischen denen man Widersprüche aufzudecken suchte, verschiedene Begebenheiten herausschied.

Annet antwortete ihm,[2] er widerstreite dem Text, um die Widersprüche aufzulösen. West behauptete, es seyen mehre Engelserscheinungen zu unterscheiden, Annet dagegen meint, es fanden überhaupt keine Engelserscheinungen statt; wenn Engel Schöpfungen des Menschen sind, wie ich denke, dass sie es sind, dann können die Menschen freilich mit ihnen machen, was sie wollen.[3] Auch Annet lässt, wie Woolston gethan hatte, um gerade herauszusagen, was er auf dem Herzen hat, einen Rabbinen auftreten. Dieser sagt, der ganze Bericht von der Auferstehung Jesu scheine eher von Träumern und Visionären herzurühren, als von Thatsachen, so confus und blind laute er.[4]

Verwandt mit diesen Verhandlungen über die Auferstehung Jesu sind die über die Geschichte des Apostels Paulus geführten. Ein Freund von Gilbert West und William Pitt, der als Staatsmann, wie als Schöngeist und Gönner von Fielding, Thomson, Young, Pope, bekannte, später zum Peer von Grossbritannien erhobene, Sir George Lyttleton († 1773) war auch eine Zeit lang Freigeist gewesen und, wie es scheint, durch Gilbert West auf andere Ueberzeugung gebracht oder in dieser wenigstens befördert worden. Er schrieb in

[1] *Observations on the History and the Evidence of the Resurrection of Jesus Christ, by Gilbert West, Esq. Lond. 1747.* Deutsch von Sulzer Berl. 1748 nach der dritten englischen Ausgabe, französisch von Abbé Guéné, Paris 1757.

[2] *Supernaturals examined: in four dissertations* u. s. w. *diss. I* gesammelte Schriften S. 103—119.

[3] a. a. O. S. 107.

[4] a. a. O. S. 109.

demselben Jahr, wo West seine Bemerkungen über die Auferstehung Jesu herausgab, seine anonymen Bemerkungen über die Bekehrung und den Apostolat des Paulus.[1]

Der Gedanke war, dass aus der Thatsache der Bekehrung und des Apostelamts von Paulus allein genommen schon die Göttlichkeit der christlichen Lehre überzeugend bewiesen werden könne. Zu diesem Ziel sucht der Verfasser zu kommen, indem er von der Alternative ausgeht: Paulus muss entweder ein Betrüger gewesen seyn, der wissentlich und absichtlich etwas Falsches vorgab, oder ein Schwärmer, oder ein von Anderen Betrogener, oder muss das, was Paulus als die Ursache der mit ihm geschehenen Umwandlung selbst erzählt, wirkliches Faktum und folglich das Christenthum eine göttliche Offenbarung seyn. Der Angelpunkt des Beweises ist auch hier das Wunder: die Erzählung von dem Wunder, durch das Paulus bekehrt worden seyn soll, beruht nicht auf Lug und Trug oder Selbsttäuschung, sondern auf Wirklichkeit, und nur die Allmacht kann dieses Wunder gethan haben; dasselbe ist ein Beweis des Geistes (und der Kraft) 1. Cor. 2, 4.

Annet schrieb gegen dieses Büchlein seine Prüfung des Charakters und der Geschichte des Apostels Paulus.[2] Lyttleton hatte behauptet, die Authentie der Paulinischen Schriften könne nicht bezweifelt werden, ohne alle Regeln der Kritik umzustossen. Diess gibt Annet nicht zu. Sey doch von den Manichäern, einst einer beträchtlichen Sekte der Christen, unser ganzes N. T., von den Enkratiten und Severianern alle Paulinischen Briefe verworfen worden, eben so von den Nazarenern und Ebioniten. Man sage nicht, das seyen Häretiker und sie haben desshalb keine Auktorität. Von jeher galt jede Sekte jeder andern als häretisch, und dass sie die Macht haben, das gibt den Orthodoxen die Auktorität. Die Schriftsteller der frühesten Zeitalter des Christenthums sind parteiisch in ihrem Urtheil, notorische Lügner und Verfälscher. Folglich muss die Wahrheit der heiligen Schriften nach inneren Gründen untersucht

[1] *Observations on the Conversion and Apostelship of St. Paul: in a Letter to Gilb. West, Esq. Lond. 1747,* deutsch von Fr. Ch. Hahn, Hann. 1748. Wir haben die Ausgabe von 1778 vor uns; Holländisch von P. A. Verweer, Amsterd. 1748; französisch von de Champs, Lausanne 1758, von Abbé Guéné, Paris 1754.

[2] *The History and Character of St. Paul, examined: in a Letter to Theophilus, a Christian Friend.* u. s. w., ges. Schr. S. 27—94.

werden. Allein es liesse sich eben so gut beweisen, dass Robinson Crusoe[1] ein wahre Geschichte sey. Der Verfasser zeigt sich in keinem Theil seiner Geschichte als Betrüger oder Schwärmer; das Buch enthält keine Widersprüche oder Unmöglichkeiten, die Aechtheit desselben wurde nie in Frage gestellt, kein Buch ist je erschienen, um es zu widerlegen, es wurde gleich anfangs allgemein und öffentlich bekannt. Ferner enthält das Buch nichts, das nicht zùm Vortheil der Sittlichkeit und Religion wäre, und die Wirklichkeit der Geschichte wird von Manchem geglaubt. Endlich wenn eine Partei ihre Rechnung dabei finden könnte, es als Wahrheit und Thatsache anzunehmen, so könnte es in 200—300 Jahren von jetzt an zu einer Auktorität anwachsen.[2]

Während Lyttleton behauptet hatte, die Erzählungen der Apostelgeschichte und des Galater Briefs über die Bekehrung des Paulus stimmen vollkommen mit einander überein, weist Annet nach, dass schon zwischen der Erzählung A. G. 9 und 22 über den Vorfall auf dem Weg nach Damaskus Differenzen und Widersprüche stattfinden und ebenso zwischen A. G. 9 und Gal. 1 über den Aufenthalt des Paulus unmittelbar nach seiner Bekehrung.[3] Sodann greift Annet hauptsächlich den Charakter und die Wunder des Paulus an. Er entblödet sich nicht, sich für die Verleumdung der Ebioniten zu erklären, welche behauptet haben sollen, Paulus sey ein geborner Heide gewesen, der zù Jerusalem, um die Tochter des Hohenpriesters zu heirathen, Proselyte geworden sey; sodann aber, da ihm sein Wunsch doch nicht erfüllt wurde, gegen Gesetz und Beschneidung geschrieben habe.[4] Wir erfahren viel von dem unruhigen, leidenschaftlichen Temperament des Paulus. Es wird genügen, einige Proben von der Art und Weise zu geben, wie der Verfasser den Charakter des grossen Apostels behandelt. Gewiss, — so lässt er sich vernehmen, — gewiss war Paulus, wenn wir den Schriften, die als die seinigen gelten, und der Geschichte seines Lebens Glauben schenken dürfen, eine so seltsame Mischung fremdartiger Stoffe, eine so quere Zusammensetzung von Fleisch und Geist, als je in einem menschlichen

[1] Von Daniel de Foe, 1719 das erstemal herausgekommen.

[2] *History — of St. Paul* u. s. w. S. 40.

[3] a. a. O. S. 63 ff.

[4] a. a. O. S. 35 f, vergl. 56.

Chaos zusammengemengt worden ist: es waren zwei Menschen in diesem einen Menschen Paulus, «der alte Mensch und der neue Mensch»; er hatte zwei Leiber, «einen natürlichen, den Leib der Sünde und des Todes, und einen geistigen»; er hatte in sich zwei Gesetze, die ihn regierten. Dieser Heilige hatte viel zu viel Hitze, um kalt zu denken, und ein viel zu grosses Gedränge stürmischer Ideen, als dass er dieselben in guter Zucht hätte halten können. Er verfluchte selbst einen Engel vom Himmel, wenn dieser ein anderes Evangelium predigen sollte, als das er gepredigt habe, zum evidenten Beweis, dass Bischof Paulus ein sehr guter Hochkirchlicher war. Gewiss wird zugegeben werden, dass Niemand Narr genug seyn wird, sich so auszudrücken, ohne die vollkommenste Aufrichtigkeit. Es ist diess nicht die Rede eines Betrügers, es müsste nur die eines Schwärmers seyn. In der That, würde ein moderner Heiliger oder ein Methodist seine Zuhörer oder Leser anweisen, den Engel zu verfluchen, der seinen Predigten widersprechen sollte, so müssten wir denken, die kühle Luft würde gut für ihn seyn, oder Aderlässe oder eine Dosis Nieswurz. Uebrigens glaube ich, man dürfte ihm keineswegs verbieten, aus dem Stegreif zu predigen, sondern man sollte ihn zu dieser Uebung vielmehr ermuntern, bis er sich müde geschwitzt hätte; denn Ausdünstung ist diesen feurigen Geistern ausserordentlich dienlich.

Die Lehre und Handlungsweise des Apostels war wie sein Temperament: er war allen alles, so dass kaum Jemand wusste, was man aus ihm machen sollte. Da sein unruhiges Temperament ihn von Extrem zu Extrem führte, so handelte er mit eben so viel Tollheit gegen die Priester, als er früher für sie gehandelt hatte. Er wollte ihnen nun einmal aus Aerger opponiren; was für ein wirksameres Mittel konnte er wählen, um ihnen Missvergnügen zu machen, als sich der Sache des Christenthums anzunehmen? Nicht dass das Christenthum zerstörend auf das Priesterthum überhaupt wirkte, aber diese Art von Priesterschaft war zerstörend für die andere. Und nachdem sich seine Laune einmal gegen die jüdischen Priester gekehrt hatte, machte theils die Verfolgung der Juden, von denen er nie wieder Gunst erwarten konnte, theils die Neigung, die Ehrenbezeugungen und die Vortheile der Christen, dass er festhielt an dieser Partei, über die er den Vorsitz hatte, wenigstens als der höchste in allen den Kirchen, die er unter den Heiden

gepflanzt hatte. Den Universalismus, die Aufhebung der levitischen Gesetzgebung und Priesterschaft wählte er als Mittel, die Heiden, so wie viele der Priesterschaft schon vorher abgeneigte Juden für seine Sache zu gewinnen. So gab er dem Christenthum eine Form (*he modelled Christianity*) und wurde dadurch, im eigentlichen Sinn, der Stifter einer neuen Religion. Viele christliche Sekten haben diese neue Religion noch verbessert (*improved and mended*). Denn nichts ist gleich zu Anfang vollkommen.[1]

Die Wunder in dem Leben des Paulus bestreitet Annet, indem er sie theils als natürliche Vorgänge, theils als Erdichtungen behandelt. Als natürlich sieht er z. B. an die Blendung des Elymas; vielleicht verlor Elymas durch einen Zufall eine Zeit lang sein Gesicht, und die, welche geneigt waren, ein Wunder daraus zu machen, schrieben es dem Paulus zu. Besonders ärgerlich ist er über die Geschichten von Heilungen durch Schweisstücher und Schürze des Apostels; er giesst über diese Erzählung einen unerschöpflichen Strom von queren Fragen aus, welche die Sache lächerlich machen und das Unbegreifliche derselben grell in die Augen springen lassen. Namentlich meint er, es müsse ein gutes Wesen nothwendig ärgern, Wunder in Sacktüchern herumtragen und Schürzen voll Wunder von Hand zu Hand herumgeben zu sehen, wobei sie zu niedrigem Gebrauch prostituirt, zur Heilung räudiger Hunde und finniger Schweine angewandt werden konnten, was doch im Evangelium verboten ist, wenn es heisst: ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben und eure Perlen nicht vor die Säue werfen.[2] Das Resultat ist, dass es der Geschichte des Paulus an Auktorität sowohl guter Zeugnisse, als der Vernunft fehle, um sie bei solchen, die mit eigenen Augen zusehen, glaubhaft zu machen. Und wenn einmal eine Geschichte mehr wie ein Roman, als wie Wahrheit aussehe, warum solle es dann ein Verbrechen seyn, sie für das zu nehmen, was sie zu seyn scheine? Oder sollte es Weisheit und Tugend seyn, sie als Wahrheit anzunehmen?[3]

Während Lyttleton auf den Beweis, dass Paulus weder Betrüger, noch Betrogener gewesen sey, die Göttlichkeit der

[1] a. a. O. S. 60.
[2] a. a. O. S. 90, vergl. 74 und 84.
[3] a. a. O. S. 88.

christlichen Religion gebaut hatte, erklärt Annet die Wahrheit der Religion unabhängig von diesen historischen Dingen: nicht auf Fabeln, nicht auf Paulus oder Petrus, noch auf das, was dieser oder jener Mensch sagt, ist die wahre Religion gebaut; was auch immer sich als wahr erweisen mag über Paulus, das geht die Wahrheit der Religion durchaus nicht an; er mag ein weiser Mann oder ein Schwärmer, rechtschaffen oder ein Betrüger gewesen seyn. Die Religion freilich, die auf ihn gebaut ist, muss mit ihm fallen, aber die wahre Religion ist auf die Natur und Nothwendigkeit der Dinge gebaut.[1]

Die Wunder theils der evangelischen, theils der apostolischen Geschichte werden hinaus votirt, ohne dass noch etwas von allegorischer Bedeutung darin gesucht wird, wie bei Woolston, vielmehr ist die Polemik ganz rückhaltslos. Ein weiterer Unterschied von Woolston ist der, dass Annet auf den allgemeinen Begriff des Wunders zurückgeht und nicht blos, wie Woolston, sich damit begnügt, einzelne Wundererzählungen anzugreifen. Einer seiner Gegner, Jackson, gab durch seine Vertheidigung des Wunderbegriffs Veranlassung zu einer Analyse desselben. Dieser Apologet definirte das Wunder als die, einen Theil des Naturlaufs bildende ausserordentliche Wirkung einer über den gewöhnlichen Naturursachen stehenden Macht für moralische Zwecke. Er machte das stark geltend, dass Wunder die Natur so wenig alteriren oder deren Gesetze aufheben, als die Macht und der Wille des handelnden Menschen z. B. bei der Heilkunde. Ueberhaupt aber sey der Naturlauf eine unmittelbare, unaufhörliche Wirkung Gottes selbst, in der ganzen Schöpfung. Es springt in die Augen, dass dieser Theologe rationell verfahren will: um die Möglichkeit des Wunders zu vertheidigen, nähert er sich dem relativen Begriff des Wunders, d. h. er fasst es als natürliches oder ungewöhnliches Ereigniss. Allein Aunet treibt ihn auf den strengen Begriff des Wunders als absoluten Wunders zurück durch die Bemerkung: damit das N. T. Wunder werde, was es seyn soll, Beglaubigung der Göttlichkeit, Beweis übernatürlicher Auktorität, müsse das Wunder selbst etwas Uebernatürliches, nicht blos ein ausserordentliches Natürliches seyn. Gebe man aber diesen Begriff des Wunders zu, so setze man durch die Behauptung, Gott

[1] a. a. O. S. 94. — *Divinity, Law, and Physic, are only rightly founded on the Nature, Reason, and Circumstances of Things, all besides is Enthusiasm, Tyranny and Imposture.*

andere den festgesetzten Naturlauf, voraus, dass Gottes Wille und Weisheit veränderlich, dass der Naturlauf, wie er ursprünglich angelegt ist, nicht Erzeugniss vollkommener Weisheit sey. Eine rechte Regierung müsse von einem Guss (*all of a piece*) seyn. Wenn man sich Gott gewöhnlich so vorstelle, dass ihm missfalle, was sich ereignet, und dass er es desshalb ändere, so sey das ein System, das er nicht gerade Atheismus nennen wolle, aber er denke, es sey doch wenig Gott (*little of God*) darin.[1] Er nimmt den spinozischen Satz an: die Gesetze der Natur sind die Gesetze Gottes, folglich so unveränderlich, als er selbst.

Diess die Einwendung vom objektiven Standpunkt, vom Begriff Gottes und der Natur aus; vom subjektiven Standpunkt in Beziehung auf das Fürwahrhalten des Zeugnisses wird geltend gemacht: der Thatsache muss das Zeugniss entsprechen, auf dessen Grund hin ich dieselbe als wahr annehmen soll. Ich müsste ein ausserordentliches Zeugniss (*evidence*) haben, um ausserordentliche Dinge zu glauben, welche übernatürlich sind.[2] Die Frage wird daher einfach so gestellt: erzeugen Wunder den Glauben oder erzeugt der Glaube Wunder?[3] — Annet lässt sich den Einwurf machen, wenn er nicht an Wunder glaube, so könne er auch keine Gebetserhörung annehmen, er müsse das Gebet für nutzlos, die Gottesverehrung für etwas Leeres halten. Die Antwort besteht in einer Berichtigung vom Begriff des Gebets, indem die Resignation als Haupttugend des Gebets, wie es seyn soll, herausgehoben wird. Er braucht das sinnreiche Bild: das Gebet kann mit dem Auswerfen des Ankers auf einen Felsen verglichen werden; hat der Anker gefasst, so zerren die Seeleute, als wollten sie den Felsen zu sich herziehen, allein sie ziehen sich selbst zu dem Felsen hin.[4]

Annet schliesst vorerst die Erörterungen über den Beweis aus den Wundern ab, indem er das allegorische Gewand, das

[1] *Supernaturals examined. Diss. II on Mr. Jacksons Letter to Deists.* Ges. Schr. S. 120—150. — Vergl. S. 123 ff, 132, 315.

[2] a. a. O. S. 140. Vergl. *Resurr. of J. consid.* S. 304. In diesem Gedanken liegt der Keim der Hume'schen Kritik des Wunders.

[3] *Supernat. exam.* S. 142. Vergl. das bekannte Wort: «das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind,» S. *Resurr. consid.* S. 314. Eine Kraft, Wunder zu wirken, ist eine Kraft, welche höher ist, als die allgemeinen Gesetze, durch welche das System der Dinge regiert wird: diess ist die Kraft der Einbildung allein.

[4] *Supernat. exam.* S. 144 ff. bes. 147.

Woolston angethan hat, weglegt, auf den allgemeinen Begriff des Wunders zurückgeht und diesen zwar mit gewöhnlichen Gedanken, aber doch mit einer Wendung, welche einer weiteren Ausbildung entgegensieht, beleuchtet. Das Rückhaltlose in dieser Polemik ist neu: es ist ein Zeichen einer anderen Epoche, in welche wir hier gelegenheitlich vorausgeeilt sind: zugleich aber ist es als Ausdruck der persönlichen Gesinnung auf den Charakter dieses Mannes zu beziehen. In der plumpen, wegwerfenden Grobheit, in der leidenschaftlichen, heftigen Sprache, mit welcher dieser Schriftsteller einen Charakter, wie Paulus, und überhaupt die biblische Geschichte behandelt, spricht sich offenbar auch persönliche Bitterkeit und Gereiztheit aus.

Annet war Theologe, hatte es aber, wie es scheint, nie zum geistlichen Amt gebracht; er scheint wegen seiner Denkungsart zurückgesetzt worden zu seyn. So viel wissen wir, dass er einmal wegen einer Schrift (sie soll den Titel gehabt haben: *the free Inquirer*, findet sich aber nicht unter seinen gesammelten Schriften) gerichtlich verfolgt, vor die Kingsbench geladen und durch die Jury der Gottlosigkeit und Blasphemie schuldig gesprochen worden ist; der Gerichtshof verurtheilte ihn demgemäss dazu, zwei Monate in Newgate eingesperrt, während dieser Zeit zweimal an den Pranger gestellt, und sodann ein Jahr lang in dem Arbeitshaus Bridewell festgehalten zu werden. Nachdem er frei geworden war, wählte er sich eine Wohnung gegenüber dem Palast des Erzbischofs von Canterbury in dem Londoner Kirchspiel Lambeth und eröffnete eine Schule. Weil man fand, dass er seinen Schülern wenig Achtung vor der Schrift einflösste, entzog man ihm die Kinder wieder, und er war genöthigt, seine Schule zu schliessen. Nun war er seiner Subsistenzmittel beraubt und musste sich an die Wohlthätigkeit Anderer wenden, namentlich bat er den Erzbischof Secker um Hilfe. Dieser liess ihm fünf Guineen ausbezahlen, und als er seine Bitte später wiederholte, schickte er ihm durch seinen Kaplan die gleiche Summe. Annet bezeugte seine Verwunderung, dass der Erzbischof, der ihn bisher verfolgt habe, sich seiner annehme. Der Kaplan versicherte, der Erzbischof habe ihn nie verfolgt, vielmehr habe er sich selbst durch seine Schriften den Prozess zugezogen, den der Erzbischof nicht habe hindern können. Auf die Frage des Kaplans, ob er sich nicht bewusst sey, gegen die Religion

und die Geistlichkeit viel Bitteres geredet und geschrieben zu haben, antwortete Annet: was die Geistlichen anbelangt, so glaube ich, dass es gute Leute sind; sie reden, wie sie es verstehen und glauben; allein was jenes Buch betrifft (er deutete auf die Bibel), so habe ich von jeher so viel ungereimte Dinge darin gefunden, dass ich sie niemals habe glauben können. — Er starb 1768 in der grössten Armuth und musste auf Kosten des Kirchspiels, in welchem er ein kleines Stübchen ungekannt bewohnt hatte, begraben werden.[1]

[1] Brit. theol. Magazin B. I, Stück 3, 1769, S. 219 f.

Vierter Abschnitt.

Die Gesammtansicht von der Religion.

Erstes Kapitel.

Die Auffassung von Tindal.

Wir haben in dieser Blütheperiode des Deismus zuerst die formalen Principien uns vergegenwärtigt, welche diesem Zweig der Literatur zu Grunde liegen: es zeigte sich, dass die überwiegende Zeitrichtung einen Sieg der rationellen und kritischen Forschung über die unmittelbare Auktorität des Positiven herbeiführte. Wir haben sodann bemerkt, wie der Gedanke der Autonomie des Sittlichen, überhaupt die vorherrschend sittlich-praktische Betrachtungsweise dem abstrakt-religiösen Dogmensystem gegenüber sich geltend machte. Wir haben im unmittelbar vorhergehenden Abschnitt gesehen, wie in der Debatte über Weissagung und Wunder die Hauptstützen, auf welche die Orthodoxen die übernatürliche Auktorität der Offenbarung zu gründen pflegten, wankend gemacht wurden. Alles dieses ist aber genau betrachtet noch nichts weiter als Vorbereitung, es sind gleichsam Vorpostengefechte, denen die Hauptschlacht erst folgen muss. Es liegt in der Natur der Sache, dass die einmal so energisch begonnene Opposition selbst nicht zur Ruhe kommen konnte, ehe sie, auf ihrer Bahn fortschreitend, den ganzen Kreis durchmessen, die Aufgabe, an die man sich einmal gewagt, vollständig zu lösen versucht hatte. Das Hauptgeschäft,

was nach den bisherigen Versuchen und Debatten unternommen werden musste, war, auf dem Grund, den man gelegt, auf dem Boden, den man geebnet hatte, nun das Gebäude des Religionssystems aufzuführen und dasselbe im Innern auszubauen. Der Versuch wurde gemacht; ein neuer Arbeiter trat auf den Platz. Es gehört zu den Beweisen, dass eine Richtung nicht ein willkürlicher und zufälliger Einfall von Individuen, sondern durch den Gang des Geistes mit Nothwendigkeit gefordert ist, wenn eine Reihe von Schritten auf irgend einer Entwicklungsbahn so gemacht wird, dass immer wieder ein bedeutender Schritt durch eine andere Individualität vertreten ist. Diess ist hier der Fall. Jeder der eigenthümlichen Gedanken, in deren Reihe die deistische Opposition fortschreitet, ist durch ein Individuum vertreten, das ihm seine geistige Kraft und seine Neigung zuwendet; und wenn trotz der Verschiedenheit der Individualitäten ihre Leistungen sich dennoch so zu einander verhalten, dass sie sich gegenseitig zu einem grossen Werk ergänzen, so ist es ein Zeugniss für die über die Freiheit der Einzelnen übergreifende Einheit und Nothwendigkeit der Sache selbst. Die Autonomie der theoretischen Vernunft ist von Locke, dessen System wir als eine Art Katechismus bezeichnet haben, ausgesprochen worden; von ihm ging die Schule der rationellen Theologen aus, welche sich in die apologetische und die deistische Seite spaltete. Die Autonomie der praktischen Vernunft vertritt Graf Shaftesbury und Clarke. Die herkömmliche Begründung der unmittelbaren Auktorität der Offenbarung durch den Beweis aus den Weissagungen des A. T. kritisch zu beleuchten, an diese Aufgabe hat Collins sich gemacht, der schon früher das Freidenken in religiösen Dingen als formales Prinzip geltend gemacht hatte; und auf Collins ist Woolston gefolgt in Erörterung der Wunder des N. T.

Diejenige Schrift, welche uns einen weiteren Fortschritt dieser Richtung bezeichnet, Tindals Christenthum so alt als die Schöpfung folgt auch in chronologischer Hinsicht auf die Debatte über Weissagung und Wunder. Sie erschien 6 Jahre nachdem durch Collins *Grounds and Reasons* zu der Erörterung über Weissagung der Anstoss gegeben war, nämlich im Jahr 1730, wo bereits die durch Woolston seit 1727 erregte Debatte nachzulassen angefangen hatte. Ehe wir die Gedanken Tindals uns vergegenwärtigen, ist über seine Persönlichkeit das Wenige zu berichten, was uns überliefert ist.

MATTHEWS TINDAL (geb. 1656, † 16. Aug. 1733) war der Sohn eines Predigers zu Beer-ferri in Devonshire und studirte das Recht im Lincolncollege zu Oxford, wo er den Dr. George Hickes, der sich später als eifriger Jakobite und Eidweigerer bekannt machte, zum Lehrer hatte. Er wurde im 22. Jahr Fellow des *All-souls-college* daselbst, was er auch blieb, so dass er später Senior Fellow dieses College und endlich Senior der ganzen Universität war. Nicht zu übersehen ist diese Verbindung Tindals mit der Universität Oxford und namentlich mit Hickes: die Leitung eines Mannes, der so nahe an das Römischkatholische streifte, wie Hickes, war sicherlich nicht ohne Einfluss darauf, dass Tindal sich an Jakob II. anschloss und nicht blos unter seinen Truppen Dienst nahm, sondern sogar zur katholischen Kirche überging.[1] Er trat zwar noch vor der Absetzung Jakobs wieder zur anglikan. Kirche zurück, blieb aber noch längere Zeit der Sache Jakobs zugethan und schrieb namentlich 1694 einige Flugschriften zu Gunsten Jakobs, die indessen wenig Beachtung gefunden zu haben scheinen. Später wandte er sich immer entschiedener von dieser Partei ab, schloss sich an die Whigs an und verfocht die liberalen Grundsätze in politischer sowohl, als in kirchlicher Hinsicht in mehren Schriften. Sein Buch über die

[1] Tindal selbst gibt über diesen Schritt folgende Rechenschaft: Er sey, wie die Meisten, als *tabula rasa* auf die Universität gekommen, mit der Ueberzeugung, dass alles menschliche und göttliche Wissen da zu haben sey; so sey er schnell zu den damals vorherrschenden Ansichten von der hohen und unabhängigen Macht der Geistlichkeit gekommen, und habe sich darin so festgerannt, dass sie ihm als die augenscheinlichste Wahrheit gegolten haben. Römische Emissäre, welche unter der Regierung Jakobs II. auf der Universität sehr geschäftig waren, zeigten ihm, dass unter Voraussetzung solcher Ideen die Trennung von der römischen Kirche nicht zu verantworten sey. Solche Vorstellungen bewogen ihn, eine Zeit lang den katholischen Gottesdienst zu besuchen, bis er mit Leuten bekannt wurde, welche den Gedanken der unabhängigen Macht des Klerus bekämpften. Er untersuchte den Gegenstand auf's Neue und entdeckte, dass die Maximen, die er bis jetzt unbedenklich vorausgesetzt hatte, nicht nur auf keinen gediegenen Grund gebaut seyen, sondern vielmehr auf dem ärgsten Widerspruch beruhen, nämlich auf dem Gedanken, dass zwei unabhängige Gewalten in einer und derselben Gesellschaft bestehen können. — Tindal war um das Jahr 1685 zum Katholicismus übergetreten; gegen Ende des Jahrs 1687 trat er zur anglikanischen Kirche zurück, und sprach später seine neuen Ueberzeugungen, im Gegensatz gegen die Voraussetzungen, die ihn zum Katholicismus gebracht hatten, in den (oben erwähnten) *Rights of the Christian church* aus.

Rechte der Kirche (1706) haben wir oben (S. 213) schon gelegenheitlich erwähnt.

Die Schrift, durch welche, obwohl sie anonym herauskam, Tindals Name allbekannt geworden ist, «das Christenthum so alt als die Schöpfung»[1] ist eines der klassischen Werke, ein *standardwork* des Deismus,[2] wesshalb wir etwas länger dabei verweilen müssen.

Eigentlich war das Buch nur der erste Theil, allein der zweite Theil ist, obgleich Tindal einem Freund, Budgell, alle seine Manuscripte vor seinem Tod anvertraut haben soll, damit er sie der Presse übergeben möchte, nie herausgekommen. Zwanzig Jahre nach dem ersten Theil erschien zwar ein angeblicher zweiter Theil mit demselben Titel, wie das Originalwerk; es soll übrigens nichts als den Titel mit diesem gemein haben. Indessen bildet das, was vorliegt, schon ein vollständiges System. Das Buch ist nicht sehr methodisch geschrieben, der Verfasser dreht sich viel im Kreis herum und wiederholt einen und denselben Gedanken an verschiedenen Stellen. Diese Erscheinung hat ihren Grund unter anderem ohne Zweifel auch in der dialogischen Form, welche der Verfasser als dienlich theils zu polemischen Zwecken, theils zur Unterhaltung gewählt hat.

Suchen wir das Lehrgebäude zusammenhängender und geordneter darzustellen, so ist der Satz, in den wir die Hauptgedanken zusammenfassen können, folgender: die natürliche Religion ist schlechthin vollkommen, und jede Religion, also auch die christliche, ist nur insofern wirklich Religion, als sie identisch ist mit der natürlichen Religion. Dieser Satz besteht aus zwei Theilen; der erste sagt etwas aus über die natürliche Religion für sich betrachtet, der zweite über die positive Religion im Verhältniss zur natürlichen Religion. Demnach können wir das ganze System

[1] *[Tindal] Christianity as old as the Creation: or, the Gospel a Republication of the Religion of Nature*, Lond. 1730. 4°., 2te Ausg. Lond. 1731. 8°. Diese Ausgabe ist es, die wir citiren werden. 3te Ausg. 1732, 4te Ausg. 1733. — Ins Deutsche übersetzt von J. Lorenz Schmidt, dem Wertheimischen Bibelübersetzer, mit dem Titel: Beweis, dass das Christenthum so alt, als die Welt sey, nebst Hrn. Jakob Fosters Widerlegung desselben, Frankfurt und Leipzig 1741.

[2] Skelton, *Deism revealed* 1748, sagt von Tindal: er sey der grosse Apostel des Deismus, der die ganze Stärke der Partei zusammengenommen habe, sein Buch sey die Bibel aller deistischen Leser geworden, vergl. Thorschmid II, 625. ff.

in zwei Theile zerfällen: in einen allgemeinen, philosophischen und in einen speziellen, besonderen, das Gegebene, die positive Religion behandelnden Theil.

Der erste allgemeine Theil oder die philosophische Grundlegung kommt mit dem zusammen, was schon früher über die Religion der Natur aufgestellt worden ist.

Die natürliche Religion besteht ihrem Gehalt nach in Erfüllung der Pflichten gegen Gott und Menschen, indem die Ehre Gottes und das Wohl der Menschen die zwei grossen und allgemeinen Gebote sind; alles, was nicht auf die Ehre Gottes und das Wohl der Menschen sich bezieht, das ist nicht Religion, sondern Aberglaube.[1] Indessen lässt sich Sittlichkeit und Religion doch noch unterscheiden: die Sittlichkeit ist der Zweck, die Religion das Mittel (*Morality the end of all Religion*), oder in vollständiger Formel: Sittlichkeit ist das Handeln gemäss der Vernunft der Dinge, sofern diese an und für sich selbst betrachtet wird; Religion das Handeln gemäss derselben Vernunft der Dinge, so fern diese als Wille Gottes betrachtet wird, oder Religion ist Ausübung der Sittlichkeit im Gehorsam gegen Gottes Willen.[2] Eben weil die Religion so durchaus praktisch gefasst wird, kommt Religion der Natur und Gesetz der Natur synonym gebraucht vor, und letzterer Ausdruck (*Law of Nature*) ist sogar häufiger als der erstere.[3]

Die Religion besteht also in Moralität. Fragen wir, um der Sache auf den Grund zu gehen: worin besteht aber die Moralität? so bekommen wir zur Antwort: sie besteht in der Erfüllung der zu unserem Glück führenden Pflichten. Die Gesetze, die Gott seinen Geschöpfen gibt, können, da er schlechthin vollkommen und unendlich glückselig in sich selbst

[1] *Christianity as old as the Creation 1731.* S. 61. 148.

[2] a. a. O. S. 272. *Practice of Morality in obedience to the Will of God*, vergl. Kant Religion innerhalb der Grenzen der bl. V: «Religion ist das Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote.»

[3] Dieser Lieblingsterminus Tindals: das natürliche Gesetz, erinnert daran, dass er Jurist von Beruf war; die praktische Ansicht von der Religion als einem Gesetz ist dabei eben so wenig zufällig, als bei Lälio Sozzini, dessen theologischer Charakter wesentlich dadurch bestimmt worden ist, dass er in Folge der Aufsuchung der letzten Gründe alles Rechts in der Bibel auf Bearbeitung der Theologie gekommen ist. Wie ihm die Religion in der Form der Gesetzgebung erschien, so auch unserem englischen Juristen. Vergl. die Ideen zur historisch-analytischen Erklärung des Socinischen Lehrbegriffs, von Bengel, in Flatt's Magazin 14. Stück S. 133. ff.

ist, nicht sein Wohl, sondern, da Gott allgütig ist, nur ihr eigenes Wohl und ihr gegenseitiges Glück bezwecken. Wer desshalb seine natürlichen Begierden so regelt, wie sie am meisten zu der Uebung seiner Vernunft, der Gesundheit seines Leibes und dem Vergnügen seiner Sinne, alles zusammengenommen, beitragen (hierin nämlich besteht seine Glückseligkeit), der kann sicher seyn, dass er seinen Schöpfer nie beleidigt. Das Princip, von welchem alle menschlichen Handlungen ausgehen, ist das Verlangen nach Glückseligkeit, Glückseligkeit aber beruht auf Vollkommenheit, d. h. auf Reinheit und rechter Beschaffenheit der Natur.[1] Man lehre die Jugend die Idee der Tugend verknüpfen mit den Ideen von Schönheit, Vergnügen und Glück, und die Idee des Lasters mit den Ideen von Hässlichkeit, Schmerz und Elend.[2] Die Beziehung auf die Glückseligkeit ist es, was die zur Vollkommenheit, d. h. Reinheit der Natur führenden Handlungen sittlich gut macht; nicht die Beziehung auf die Vollkommenheit der Natur an und für sich schon macht sie sittlich gut; die Tendenz der Handlungen ist es, was sie gut oder böse macht. Diejenigen, welche die Tendenz haben, die menschliche Glückseligkeit zu befördern, sind immer gut, und diejenigen, welche eine entgegengesetzte Tendenz haben, sind immer böse.[3] — Das freilich wäre noch zweifelhaft, ob hier die menschliche Glückseligkeit rein persönlich gefasst wird, oder ob sie umfassender gemeint ist = allgemeines Wohl. Einmal wenigstens wird, während sonst immer das persönliche Wohl des handelnden Individuums gemeint zu seyn scheint, das allgemeine Wohl ausdrücklich genannt, wenn als Regel aufgestellt wird: so zu handeln, wie die Umstände, in denen wir uns befinden, uns zeigen, dass es zum allgemeinen Wohl dienen würde.[4]

Wesentlich ist es übrigens, dass die Pflichten «frei und mit fröhlichem Sinn, nicht aus sklavischer Furcht» erfüllt werden. Die Freiheit und Selbstbestimmung ist darin gegründet, dass Erkenntnissquelle und Gesetzbuch der Sittlichkeit die Vernunft selbst ist, «dieses Band zwischen Himmel und Erde,

[1] *Christianity as old* u. s. w. S. 14. 18. vergl. 178: *the perfection of any Nature, whether human, angelical or divine consists in being govern'd by the Law of its Nature.*

[2] a. a. O. S. 148. Das hier Ausgesprochene ist offenbar der Standpunkt Shaftesbury's.

[3] a. a. O. S. 316.

[4] a. a. O. S. 321.

Schöpfer und Geschöpf.» Der Zweck, zu welchem uns Gott Vernunft gegeben hat, ist, die Dinge und das Verhältniss, in dem sie zu einander stehen, zu vergleichen und darnach über die Angemessenheit oder Unangemessenheit der Handlungen zu urtheilen.[1] Ueber das Wesen der Vernunft spricht sich Tindal — um diess gelegenheitlich zu bemerken — vollkommen so aus, dass wir ihn als Schüler Locke's erkennen; namentlich gibt er keine angebornen Prinzipien zu, ausser einem, der Begierde nach Glückseligkeit (*this only innate Principle of the mind*).[2]

Die Vernunft hat es ihrer Natur nach nur mit Vernunft zu thun, ihr Gegenstand ist, da sie die subjektive Vernunft ist, die objektive Vernunft, die *Reason of things*. Diese objektive Vernunft oder Vernunft der Dinge ist bei Tindal etwas, was einerseits blos in Relation besteht, denn es ist «das unveränderliche Verhältniss der Dinge zu einander» im Gegensatz gegen subjektive Willkühr, andrerseits etwas, das zunächst nur praktische Bedeutung hat, sofern das Handeln nach dem Verhältniss, das die Dinge objektiv zu einander haben, geregelt werden soll.[3]

Sofern die Religion mit dem sittlichen Handeln zusammenfällt, wie dieses auf der «Vernunft der Dinge» beruht, ist sie selbst ein vernünftiger Dienst (*reasonable service*, λογικη λατρεια). Diess ist ein Lieblingsgedanke Tindals, den er oft wiederholt und so weit ausdehnt, dass er sagt: Religion und Vernunft sind nicht blos zu demselben Zweck, nämlich zum Wohl der Menschen gegeben worden, sondern sie sind auch, so weit als die Gegenstände sich erstrecken, die zur Würde der menschlichen Natur beitragen, eines und dasselbe. Folglich ist die Religion als identisch mit der Vernunft selbst etwas dem Menschen Eigenes und Innerliches, was er nicht erst ausser sich zu suchen hat.[4]

[1] a. a. O. S. 134. 20. 22: *Relation of things, fitness and unfitness of actions*, sowie *Reason of things* (letzteres von dem deutschen Uebersetzer unpassend mit «Grund der Dinge» gegeben), sind Begriffe und Kunstausdrücke von Clarke.

[2] *Christ. as old.* S. 162. f. vergl. 18.

[3] a. a. O. S. 53. 101. 272.

[4] a. a. O. S. 171. 55. Tindal führt hier ein Wort aus den Tischreden von John Selden an, das freilich etwas plump laute: «die Menschen sehen sich nach der Religion um, wie jener Metzger nach dem Messer, als er es in seinem Maul hatte.» — Schon Collins führt dieses Wort in seiner Abhandlung über das Freidenken S. 39. an.

Die Religion ist also eine auf der Vernunft der Dinge, auf dem objektiven Verhältniss der Dinge zu einander beruhende, das Wohl des Menschen bezweckende, aus freier Neigung hervorgehende sittliche Handlungsweise, wobei die sittlichen Pflichten als Gebote Gottes betrachtet werden.

Dieser in Sittlichkeit bestehenden und auf Vernunft beruhenden Religion der Natur wird nun schlechthinige Vollkommenheit zugeschrieben und desshalb Allgemeinheit und Ewigkeit.

Es hat eine grosse Anzahl traditioneller Religionen gegeben, es gibt eine grosse Anzahl von Sekten, die einander fundamentaler Irrthümer beschuldigen, und doch stimmen diese alle darin überein, ein Gesetz der Natur anzuerkennen, dessen Geboten sie Gehorsam schuldig seyen, so dass dieses Licht der Natur, wie das der Sonne, allgemein ist. Die natürliche Religion ist eine bleibende stete Regel für Menschen von allen Fähigkeiten und hat innere wesentliche Merkmale ihrer Wahrheit.[1] — Da das Verhältniss, in welchem wir zu Gott und den Menschen stehen, immer dasselbe ist, so muss auch die Religion dieselbe bleiben. Gott ist unveränderlich, die menschliche Natur bleibt dieselbe, das Verhältniss von Mensch zu Mensch bleibt das gleiche; somit müssen auch die Pflichten, die aus diesen Verhältnissen sich ergeben, vom Anfang bis zum Ende der Welt dieselben und immer gleich deutlich seyn. Wenn die höchste innere Vortrefflichkeit, die grösste Deutlichkeit und Einfachheit, Einstimmigkeit, Allgemeinheit, Alterthum, ja Ewigkeit ein Gesetz empfehlen kann, so kommen alle diese Eigenschaften in eminentem Grade dem Gesetz der Natur zu.[2]

Wenn hier aus dem Wesen der objektiven Verhältnisse, deren Abdruck die natürliche Religion ist, die absolute Vollkommenheit der natürlichen Religion abgeleitet wird; so finden wir dieselben Eigenschaften der natürlichen Religion auch von dem Begriff Gottes aus abgeleitet. Gott hat den Menschen von Uranfang an eine Regel für ihr Handeln gegeben, deren Beobachtung dieselben ihm wohlgefällig macht. Nun kann aber von dem unendlich weisen und vollkommenen Wesen keine andere Religion kommen, als eine schlechthin vollkommene; eine solche aber ist eben desshalb keiner Veränderung fähig.[3] Besonderes

[1] *Christ. as old.* S. 10. 218.
[2] a. a. O. S. 17. 56.
[3] a. a. O. S. 2. vergl. 52: *can Laws be imperfect, where a Legislator*

Gewicht wird darauf gelegt, dass Gott schlechthin selig und selbstgenügsam ist (*infinitely satisfied in himself*), dass durch Handlungen der Geschöpfe seine Seligkeit weder zunehmen, noch abnehmen kann; dass folglich, was er thut und gebietet, nur aus Liebe und Güte hervorgeht, folglich nur das Wohl und Glück der Geschöpfe beabsichtigt; desshalb wird auch das Wohl des Menschen als das Kriterium oder das innerliche Zeugniss, wornach alle Gesetze Gottes zu beurtheilen sind, aufgestellt.[1]

So wird aus dem Wesen des Gesetzgebers auf die Beschaffenheit des Gesetzes, aus der Unveränderlichkeit und absoluten Vollkommenheit Gottes auf die Ewigkeit, Allgemeinheit und Vollkommenheit des natürlichen Gesetzes, aus der unendlichen Güte Gottes darauf geschlossen, dass die Glückseligkeit der Zweck des Gesetzes und der Sittlichkeit und Religion sey. Indessen wird auch wieder der diesem *a priori*schen entgegengesetzte Weg eingeschlagen und von der thatsächlichen Vollkommenheit des natürlichen Gesetzes aus wieder der göttliche Ursprung desselben bewiesen: die Einfachheit, Vernünftigkeit, Angemessenheit und Nützlichkeit der Regeln des Handelns, die Gott vorschreibt, bezeichnen dieselben als den Willen Gottes an Menschen aller Orte und Lagen des Lebens.[2]

So beschaffen ist die wahre Religion. Alles, was Anspruch macht, Religion zu seyn und doch davon abweicht, ist Aberglauben. Das Wesen des Aberglaubens aber besteht darin, dass man sich einbildet, ein allweises und gnädiges Wesen sich durch Dinge geneigt machen zu können, welche an sich keinen Werth und Vorzug haben, welche vielleicht blos Mittel sind, aber als Zweck angesehen werden. Denn die Verwechslung von Mitteln und Zwecken ist die Veranlassung endlosen Aberglaubens geworden; setzt man aber einmal einen Werth in Kleinigkeiten, die an sich keinen Werth haben; so erfolgen nothwendig Streitigkeiten über diese Kleinigkeiten, wodurch die Menschen von einander getrennt werden. Das, dass die Menschen sich nicht durch die Vernunft der Dinge leiten lassen, macht, dass sie über Kleinigkeiten sich trennen und in Hinsicht auf solche Kleinigkeiten schreiben die verschiedenen Sekten sich selbst den

is absolutely perfect? — S. 7: *this Law (of Nature or Reason), like its Author, is absolutely perfect, eternal and unchangeable.*

[1] a. a. O. S. 12. vergl. 33. 36.—391.

[2] a. a. O. S. 214.

höchsten Werth zu und sehen sich für die besonderen Günstlinge des Himmels an, während sie alle anderen wegen Meinungen und Handlungen verdammen, die nicht sinnloser sind, als diejenigen, welche sie selbst als wesentlich betrachten.[1]

Zwischen solchem Aberglauben einerseits und dem Unglauben andrerseits steht die wahre Religion in der Mitte. Wer beharrlich dem anhängt, wovon das natürliche Licht ihn belehrt, in Betreff der göttlichen Güte, der kann, da er die trostlose Aussicht des Atheisten, die beständige Aengstlichkeit des Abergläubischen, die wilde Verwirrung des Schwärmers und die verderbliche Wuth des Bigotten vermeidet, die wahre Religion nicht verfehlen, welche in der glücklichen Mitte zwischen diesen Extremen liegt.[2]

Diese Erörterung über die Religion im Verhältniss zum Aberglauben und Unglauben bildet den Uebergang zu dem zweiten Theil des Lehrgebäudes, der, wie gesagt, die allgemeinen Grundsätze auf das Einzelne, Gegebene anwendet.

Ist es ausgemacht, dass die natürliche Religion die wahre, allgemeine und ewige Religion ist, so ist eben damit gesetzt, dass jede gegebene Religion nur dann wirklich Religion ist, wenn sie, und nur so weit Religion ist, als sie mit dem bisher entwickelten allgemeinen Wesen der Religion, der natürlichen Religion identisch ist. Sie darf nicht weniger enthalten als diese, sonst ist sie lückenhaft; sie darf nicht mehr enthalten als diese, sonst ist sie tyrannisch, indem sie unnöthige Dinge auferlegt;[3] desshalb kann die natürliche Religion durch eine äussere Offenbarung in ihrer Vollkommenheit weder gesteigert, noch vermindert werden. Wenn irgend eine positive Religion (*instituted Religion*) sich von der natürlichen unterscheiden sollte, so müssten ihre Vorschriften willkürlich seyn, sofern sie nicht auf der Natur und Vernunft der Dinge (wie die natürliche Religion), sondern auf blosem Wollen und Belieben beruhen müsste.[4] Also positive oder geoffenbarte und natürliche Religion sind dem Gehalt nach identisch; dann können sie in keiner anderen Hinsicht unterschieden seyn, als in Hinsicht auf die Art ihrer Mittheilung. Wenn die wahre Religion identisch ist mit der natürlichen Religion, so folgt nothwendig, dass die

[1] *Christ. as old.* S. 121. 107. 112. 133.
[2] a. a. O. S. 66.
[3] a. a. O. S. 27.
[4] a. a. O. S. 101.

positive Religion, so weit sie wahr ist, mit der natürlichen Religion zusammenfällt. Desswegen erklärt Tindal namentlich die christliche Religion für identisch mit der natürlichen oder das Christenthum für so alt als die Schöpfung. Das wahre Christenthum ist nicht eine Religion von gestern her, sondern es ist das, was Gott im Anfang geboten hat und noch gebietet den Christen sowohl als Anderen. Nur der Name Christenthum ist von neuerem Datum, es selbst muss so alt und so ausgedehnt seyn, als die menschliche Natur selbst.[1]

Es scheint, dass bei dieser Ansicht die Erscheinung des Christenthums nicht als etwas zeitlich Neues betrachtet werde. Indessen wird das Christenthum als etwas zwar nicht schlechthin, aber doch beziehungsweise Neues auch wieder anerkannt: Wenn die Menschen der höchst vollkommenen Religion der Natur nicht die gebührende Achtung erwiesen, sondern sie mit menschlichen Erfindungen vermischten, so mochte es in diesem Fall der göttlichen Güte angemessen seyn, Personen zu senden, um die Menschen zu einer strengeren Beobachtung derselben zurückzurufen. Dann war es nicht Zweck des Evangeliums, zu dem Gesetz der Natur etwas hinzuzuthun oder von demselben wegzunehmen, sondern blos, die Menschen von der Last des Aberglaubens zu befreien, welcher mit dem natürlichen Gesetz vermischt worden war. Die Erscheinung Christi scheint nicht den Zweck gehabt zu haben, die Menschen neue Pflichten zu lehren, sondern sie die Verletzung der Pflichten, die sie schon kannten, bereuen zu lehren; Busse war ja das Erste, was Jesus und die Apostel den Juden und Heiden predigten. Christus theilte die Menschen in zwei Klassen: die Gesunden oder Gerechten und die Kranken oder Sünder und er hatte es ausschliesslich mit den letzteren zu thun. Gesund aber sind sicherlich diejenigen, welche von selbst das thun, was sie ihm wohlgefällig machen kann, indem sie so leben, wie diejenigen, welche zu reformiren Christus gekommen ist, gelehrt werden, zu leben.[2]

Somit wird das Christenthum für die Wiederherstellung oder Wiederbekanntmachung (*restauration, republication*) der natürlichen Religion erklärt. Die christliche Religion wäre also etwas Neues, verglichen mit dem derselben unmittelbar vorhergehenden Zustand der Religion, sofern diese eine Mischung von

[1] a. a. O. S. 8. 4.
[2] a. a. O. S. 258. 7. 42.

Aberglauben und wahrer, natürlicher Religion war; nichts Neues, verglichen mit dem, was dem Menschen ursprünglich als Religion gegeben war. Im Verhältniss zu diesem, zu der ursprünglichen Religion, wäre sie nicht ein Fortschritt, sondern eine blose Wiederholung. Hier begegnet uns der Mangel an wahrem geschichtlichem Sinn, in der Meinung, dass die natürliche Religion einmal historisch vorhanden gewesen sey. Einen richtigeren Blick zeigt der Verfasser in Beziehung auf den Gegenstand, der eigentlich sein Fach ist, auf dem Gebiete des Rechts. Alle Gesetze, sowohl das Völkerrecht, als die verschiedenen Landrechte sind ihm nichts anderes, als das natürliche Gesetz, angepasst und modifizirt nach den Umständen.[1] Da scheint doch vorausgesetzt, dass das natürliche Recht nirgends rein dargestellt sey, sondern dass es überall mit individuellem versetzt, gleichsam in chemischer Verbindung mit Stoffen dieses Bodens, dieses Volkslebens u. s. f. vorkomme. Würde auch auf dem Gebiet der Religion das Natürliche so betrachtet werden, dann würde es an Anerkennung geschichtlicher Fortbewegung, eines Fortschritts, den das Christenthum darstellt, weniger fehlen.

Bei dieser Identität des Christenthums mit der natürlichen oder Vernunftreligion ergibt sich als nothwendige Folge, dass das Christenthum vernünftig ist, und dass die Vernunft eine entscheidende Stimme über christliche Glaubenssätze u. s. w. hat.

Was nach der Vernunft wahr ist, kann nicht nach der Offenbarung falsch seyn. Voraussetzen, dass irgend etwas in der Offenbarung mit der Vernunft unvereinbar und dennoch zugleich der Wille Gottes sey, heisst, die Offenbarung und das Daseyn Gottes selbst untergraben.[2] — Das sind Gedanken, wie wir sie schon oft gefunden haben. Mehr eigenthümlich ist die versuchte Nachweisung, dass die Gegner des Gebrauchs der Vernunft in religiösen Dingen trotz dieser theoretischen Ansicht in den betreffenden Fällen praktisch doch die Vernunft entscheiden lassen, also mit ihren Gegnern stillschweigend übereinstimmen: was seinem nächstliegenden Sinne nach sich mit der Vernunft nicht verträgt, erklärt man allegorisch — zum Beweis, dass man das Oberrecht der Vernunft anerkennt. Wenn man die Religion der Heiden allegorisch auslegen wollte, so erklärten

[1] a. a. O. S. 55.
[2] a. a. O. S. 160.

das die Christen für ein Geständniss der Absurdität derselben, und doch haben die Christen jene im Allegorisiren noch weit übertroffen. Die Kirchenväter haben die Schrift gedreht und gewendet in der frommen Absicht, sie nichts anderes sagen zu lassen, als was ihnen der Vernunft angemessen zu seyn schien.[1] In der That sind auch viele der Sittenregeln des Evangeliums in so figürlicher Weise oder unbestimmt, auch hyperbolisch ausgesprochen, dass sie im Stand sind, uns irre zu leiten, es sey denn, wir urtheilen nicht blos nach dem Buchstaben, sondern nach dem, was das natürliche Gesetz unabhängig davon schon für unsere Pflicht erklärt. Und auch sonst gibt es eine Menge Stellen in der Bibel, welche nach ihrem klaren und offenen Wortsinn mit dem Licht der Natur nicht übereinstimmen und desshalb in uneigentlichem Sinn genommen werden müssen, z. B. Anthropomorphismen, die Geschichte von Bileams Esel, manche Befehle an die Propheten.[2] Ist es nicht allgemeiner Gebrauch bei Deutung der evangelischen Schriften diese Vorschriften ohne Rücksicht auf den klaren Wortsinn so auszulegen, so einzuschränken, dass man sie dem Probirstein aller Religion, der Natur und Vernunft der Dinge entsprechend macht?[3] — Es bedarf keiner sehr umfassenden und gründlichen Kenntniss der Ausleger, um diese Beobachtung unseres Schriftstellers als richtig zugeben zu müssen. Dann hat er aber auch mit seiner Folgerung Recht, dass man wenigstens stillschweigend die Oberherrlichkeit der Vernunft (*Sovereignity of reason*) anzuerkennen pflege. Was aber so gewöhnlich eine stillschweigende, der Theorie widersprechende Praxis ist, das stellt Tindal aufrichtig als Prinzip auf: die Schrift kann nur eine abgeleitete Norm (*a secondary rule*) seyn, so weit als man sie der Natur der Dinge oder den an und für sich selbst klaren Begriffen entsprechend findet, welche die Grundlage alles Wissens und aller Gewissheit sind.[4] Wenn die Schrift dazu bestimmt ist, verstanden zu werden, so muss sie innerhalb des Bereichs des menschlichen Verstandes liegen, folglich kann sie keine Sätze enthalten, welche entweder über oder unter dem menschlichen Verstande sind. Das beste Mittel, um sich nicht zu täuschen, ist, alles als göttliche Schrift anzunehmen, was

[1] a. a. O. S. 201. 206. f.
[2] a. a. O. S. 23. vergl. 238. 310. — 226.
[3] a. a. O. S. 389. f.
[4] a. a. O. S. 170.

die Tendenz zur Ehre Gottes und zum Wohl des Menschen hat, und keine Schrift als göttlich gelten zu lassen, bei der diess nicht der Fall ist. Demgemäss ist Tindal so weit entfernt davon, die Maxime des Confucius und die Christi für verschieden zu halten, dass er vielmehr glaubt, die klaren und einfachen Maximen des ersteren tragen bei zur Beleuchtung der dunkleren Maximen des letzteren, welche der damals gebräuchlichen Redeweise angemessen waren.[1]

Es ist also der prüfenden Vernunft freigegeben, die Schrift wahr oder falsch zu finden, Aberglauben oder Religion in ihr zu erkennen, und wirklich findet Tindal Irrthum und zwar sehr bedeutenden in der Schrift, besonders in Beziehung auf die Weissagungen; die des A. T. bekennt er nicht zu verstehen, wie denn auch die Theologen selbst wegen der Auslegung derselben unendlich unter sich getheilt seyen (man denke an die oben dargestellte Debatte über die Weissagungen). Allein was die Weissagungen des N. T. betrifft, die sich auf die Wiederkunft Christi und das Weltende beziehen, so sey von den besten Auslegern zugestanden, dass sich die Apostel darin gröblich getäuscht haben (*were grossly mistaken*); denn sie verkündigen, dass ihre Zeit die letzte Zeit, das damalige Geschlecht das letzte Geschlecht, die damaligen Tage die letzten Tage seyen. Den Tag und die Stunde der Erscheinung Christi wagten sie zwar nicht zu bestimmen, aber sie standen doch in der Erwartung, dieselbe zu erleben. Paulus versichert, vor der Wiederkunft Christi müsse noch der Antichrist erscheinen, aber er fand auch, dass das Geheimniss der Bosheit sich bereits rege. Wenn der Erlöser sagt, den Tag und die Stunde wisse Niemand, selbst die Engel im Himmel nicht, sondern nur der Vater allein; so will er damit das nicht zurücknehmen, was er vorher gesagt hat: «dieses Geschlecht wird nicht aussterben, bis alle diese Dinge erfüllt sind,» sondern er will seinen Jüngern nur Wachsamkeit empfehlen. — Es werden hier in der That Einwürfe schon treffend beantwortet, die man dennoch heut zu Tage noch oft wiederholt. — Die Folgerung, die aus diesen exegetischen Thatsachen gezogen wird, ist: wenn die meisten Apostel, aus welchen Gründen es nun seyn mag, sich in einer Sache von solcher Bedeutung getäuscht haben, wie können wir sicher seyn, dass sich nicht einer von ihnen in irgend einer anderen Sache getäuscht haben könnte? Wenn sie ihre Zeiten für die

[1] a. a. O. S. 200. 300. 314.

letzten hielten, so konnte ja bei keiner Anweisung, die sie gaben, die Meinung seyn, dass sie weiter reichen sollte, als ihre eigene Zeit.[1]

Das Heidenthum fasst Tindal auf eine durch die Unfähigkeit, sich in die sinnliche Naturreligion lebendig hinein zu versetzen, höchst barock erscheinende Weise auf. Er geht von der Bemerkung aus, durch die Vorstellung, dass Gott an dem Elend der Geschöpfe eine Freude habe, seyen die Menschen zu ascetischen Selbstpeinigungen, ja zu Selbstverstümmelungen (unter denen auch die Beschneidung aufgezählt wird) verführt worden. Auch die Opfer werden auf die Freude des grausamen Gottes an dem Schlachten unschuldiger Geschöpfe bezogen. Und hier finden wir folgende Bemerkung, welche die Plattheit selbst ist: wenn die Heiden der Meinung waren, die Thiere seyen ihnen nicht zur Nahrung gegeben, warum assen sie denn dieselben? Oder wenn sie glaubten, dieselben seyen zur Nahrung bestimmt, warum schlagen sie undankbarer Weise die Gaben Gottes dem Geber heim; oder warum pflegen sie dieselben nicht lieber zu ersäufen oder zu begraben, statt durch das Verbrennen derselben einen solchen Gestank zu machen, der zuweilen vermöge der Anzahl der Schlachtopfer die Luft verpesten konnte? Wahrscheinlich hatten die heidnischen Priester, die ohnediess mit den Göttern theilten und die besten Bissen für sich behielten, ihr Interesse dabei, während das betrogene Volk, das wegen der Menge der Opfer öfters Mangel an Nahrungsmitteln litt, die schweren Lasten tragen musste, welche das Unterhalten dieser heiligen Metzger (*holy butchers*) verursachte. Ohne Zweifel entstanden diese Opfer aus einfachen Dankfesten, die man bei der Schafschur, bei der Aerndte und dergl. feierte; aus diesen Festen wurden mit der Zeit durch Pfaffenbetrug Opfer, und man machte immer mehr Götter, um mehr Opfer zu bekommen.[2]

Solcher Aberglaube konnte nur gedeihen auf dem Boden des Auktoritätsglaubens. Denn wenn die Menschen etwas blos auf Auktorität hin annehmen und das Gegentheil auf dieselbe Auktorität hin auch angenommen haben würden, so wird die Vernunft abgedankt und die vernünftigen Beweggründe hören auf zu wirken. Man erfüllt seine Pflicht nur aus sklavischer

[1] a. a. O. S. 234. f.

[2] a. a. O. S. 80 f. — Bei dieser Gelegenheit werden die Verse citirt, die bei Toland und anderen schon früher vorkommen: *Natural Religion was easy first and plain* u. s. w. S. Anh. I.

Furcht, und Religionsverfolgung, Inquisition, bürgerlicher Zwiespalt ergeben sich aus dieser Quelle. Ist doch in England vor der gesegneten Revolution der Verfolgungsgeist so wüthend gewesen, dass Protestanten einander ruinirten wegen gewisser Gebräuche, Ceremonien u. s. w., und es gibt Leute, welche froh wären, wenn sie die verhasste Freiheit, womit wir jetzt gesegnet sind, wieder zerstören könnten.[1]

Es ist eine von Naturforschern gemachte Bemerkung, dass es keine Gattung von Geschöpfen gibt, die nicht irgend eine angeborne Schwachheit hätte, welche sie zur leichten Beute anderer Thiere macht, die ihren Vortheil daraus zu ziehen wissen. Die eigenthümliche Schwachheit des Menschen nun ist der Aberglaube, der zu allen Zeiten ihn der Gefahr ausgesetzt hat, dass ihm durch Geschöpfe nicht von einer andern Gattung, sondern von seiner eigenen, nachgestellt wird. — Der Verfasser polemisirt nun gegen den Klerus, der den Aberglauben theils durch Lehrgeheimnisse, theils durch pompöse Ceremonien, als die zwei Haupthebel des Aberglaubens, aus selbstsüchtigem Interesse befördere; wobei indessen die Klausel: «ich meine, wo das Papstthum herrscht,» nicht fehlt.[2]

Auf die positiven Dogmen des Christenthums lässt sich Tindal nicht näher ein. Er spricht einmal von den Mittelgöttern des Heidenthums und sagt: der Abgeschmacktheit, sich Gott mit menschlichen Schwachheiten vorzustellen, verdanken die vermittelnden Götter der Heiden (*mediatory Gods*) ihren Ursprung, wobei man sich diese Götter den Menschen geneigter gedacht habe, als den höchsten Gott, übrigens Vermittlung und Gleichheit zusammengedacht, d. h. die Mittler doch wieder Gott selbst gleichgestellt habe.[3] Diess ist eine zwar versteckte, aber unverkennbare Polemik gegen die kirchliche Christologie und Trinitätslehre. In Beziehung auf das letztere Dogma sagt einmal A, der den Deisten vorstellt: ich verstehe diese orthodoxen Paradoxien nicht, verwerfe sie aber auch nicht.[4]

[1] *Christ. as old.* S. 134. 138. f.

[2] a. a. O. S. 151. ff. vergl. 252. 63: wenn gegenwärtig noch eine Sünde gegen den heiligen Geist möglich ist, so trage ich kein Bedenken zu sagen, sie bestehe darin, dass man die Religion zu einem Mittel macht, den Zweck aller Religion zu zerstören und die Geschöpfe elend zu machen unter dem Vorwand, dem Schöpfer eine Ehre anzuthun.

[3] a. a. O. S. 75.

[4] a. a. O. S. 185.

Seine Richtung bezeichnet Tindal als christlichen Deismus und meint, Clarke, gegen dessen früher genannte Schrift das letzte Kapitel des Buchs gerichtet ist, hätte ihn und die Gleichgesinnten nicht Deisten, sondern wahre christliche Deisten betiteln sollen. «Der Unterschied zwischen denjenigen, welche auf den Namen Christen ausschliesslich Anspruch machen möchten und den christlichen Deisten (*Christian Deists*), wie ich sie mit Recht nennen darf, liegt darin, dass die ersteren es nicht wagen, die Wahrheit der Schriftlehren zu prüfen, während die letzteren — welche nicht an die Lehren glauben, weil sie in der Schrift enthalten sind, sondern an die Schrift wegen der Lehren — keine solche Besorgniss haben. Denn da sie jene Lehren kritisch geprüft haben (*critically examined*) vermöge der Vernunft, welche Gott ihnen gegeben hat, um Religion und Aberglauben zu unterscheiden, so sind sie sicher, dass sie in keinen Irrthum von Bedeutung verfallen, ungeachtet der zugestandenen Dunkelheit der Schrift und der vielen Fehler, welche sich in den Text zufällig oder durch Absicht eingeschlichen haben.[1] Tindal wendet das Wort Augustins auf sich an: *Errare possum, Hæreticus esse nolo.* Aber nicht nur kein Häretiker will er seyn, sondern er behauptet auch, dass er wirklich mit den Uebrigen übereinstimme: ich bin so weit entfernt, ein Neologe (*Novelist*) zu seyn, dass vielmehr alle, ausgenommen, wo sie mit sich selbst nicht einig sind, mit mir einig seyn müssen. Sind nicht alle meiner Ansicht, welche anerkennen, dass ihre Offenbarung alles enthalte, was würdig sey, Gott zum Urheber zu haben? Und weichen nicht alle von der Offenbarung oder was dasselbe ist, von dem klaren, einleuchtenden, grammatischen Sinn ihrer Worte ab, so bald dieser nur im geringsten von der Natur- und Vernunftreligion abweicht?[2]

Wir entdecken hier wieder das Bedürfniss, die Identität der eigenen Richtung mit der herrschenden Ansicht, die Harmonie dieser freien, subjektiven Vernunft mit der gemeinsamen Vernunft nachzuweisen. Dasselbe Streben, das sich bei Herbert in dem Begriff der *veritates catholicæ* aussprach, bei Collins in der Aufzählung der Freidenker aus allen Jahrhunderten, drückt sich bei Tindal durch die Anlehnung an anerkannte Auktoritäten aus, an die Auktorität theils der Bibel,

[1] a. a. O. S. 337. 340. f.

[2] a. a. O. S. 396. 319.

theils der Schriftsteller, die zu seiner Zeit als orthodox geachtet waren.

Gar gern benützt er Schriftstellen und einzelne Ausdrücke der Schrift, um seine Gedanken zu stützen, wenn jene auch oft nur als Einkleidungen erscheinen. Wenn die Schrift sagt: Gott will, dass alle zur Erkenntniss der Wahrheit kommen; so erweitert er dieses Wort und sagt: zu allen Zeiten hat Gott gewollt, dass die Menschen zur Erkenntniss der Wahrheit kommen. Wenn Jesus vom Gesetz sagt: es werde kein Jota desselben vergehen; so deutet diess Tindal auf sein Gesetz der Natur und sagt: eher werden Himmel und Erde vergehen, ehe ein Jota dieses Gesetzes geändert oder abgeschafft wird. Dass Gott uns zuerst geliebt habe, wendet Tindal auf die ursprüngliche Liebe Gottes, abgesehen von der christlichen Offenbarung, an.[1] Es lässt sich nicht gerade beweisen, dass die Meinung sey, die Stellen haben an sich und eigentlich diesen Sinn, der Verfasser scheint diese Stellen nur anwendend und anlehnend zu benützen. Wie Tindal, ungeachtet er der Bibel keine unabhängige, absolute Auktorität zugesteht, denn doch für sein System der natürlichen Religion sie zu Hülfe ruft, so beruft er sich auch gern auf Schriftsteller seiner Zeit als Auktoritäten für seine Ansicht. Wir finden da einen Shaftesbury, Collins, Locke, H. More, Chillingworth, Tillotson, Barrow, Boyle, Sherlock; auch Le Clerc, Barbeyrac, Grotius, Quesnel lässt er für sich sprechen. Er weiss sie passend für sich anzuwenden; indessen wird ihm vorgeworfen, dass er bei seinen Citaten nicht treu verfahre, und so viel ist richtig, dass er sich erlaubt, die Aeusserungen Anderer eben in seinem Sinn zu deuten. So nimmt er z. B. ein Wort von Quesnel, das offenbar nur den Universalismus des Christenthums im Gegensatz gegen den jüdischen Partikularismus auf dem orthodoxen Standpunkt im Auge hat, als Zeugniss für seine Ansicht von der allen Menschen gegebenen und nahe liegenden natürlichen Religion.[2]

Der Satz Tindals: das Christenthum ist nur Wiederbekanntmachung der natürlichen Religion; scheint der christlichen Religion einerseits günstig zu seyn, indem damit dem Christenthum der Werth zuerkannt wird, wahre Religion zu seyn; andrerseits

[1] a. a. O. S. 3. 17. 13.

[2] a. a. O. S. 30. Quesnel zu A. G. 2, 21: *Le vrai culte n'est plus attaché à un peuple, le christianisme est une religion universelle.*

aber ist dieser Grundgedanke dem Christenthum, wenn wir das historisch gegebene Christenthum nehmen, ungünstig. Es liegt eine Zweideutigkeit in jenem Satz: das Christenthum so alt als die Schöpfung. Es kann nämlich der doppelte Sinn darin liegen: 1) das Christenthum ist wahre Religion, denn es ist identisch mit der natürlichen Religion; 2) das Christenthum muss identisch seyn mit der natürlichen Religion, sonst ist es nicht wahr. In letzterem Sinn ist jener Satz eine blose Forderung: will und soll das Christenthum wahre Religion seyn, so muss es identisch seyn mit der natürlichen Religion; im ersteren Sinn ist der Satz eine Behauptung. Die vorherrschende Betrachtungsweise ist unleugbar die apriorische: alles, was wahre Religion seyn will, muss identisch seyn mit der natürlichen Religion; was jenseits der natürlichen Religion liegt, ist nicht wahre Religion, sondern entweder Aberglauben oder Unglauben. Auch das Christenthum muss, wenn es wahre Religion seyn will, identisch seyn mit der natürlichen Religion; es kann nur so weit wahr seyn, als es mit der Vernunftreligion zusammenfällt. Tindal bewegt sich am liebsten in dem abstrakten, apriorischen Denken, das aposteriorische, das Ausgehen von dem historischen Charakter des Christenthums und von der Bibel herrscht bei einem Anderen vor, so dass Beide sich ergänzen. Beide stimmen in dem Gedanken überein: das Christenthum ist wesentlich identisch mit der natürlichen Religion, nur drückt diess der Eine so aus: es muss mit der natürlichen Religion identisch seyn, wenn es wahr seyn will; der Andere so: es will mit der natürlichen Religion identisch seyn, folglich muss es wahr seyn.

Zweites Kapitel.

Das wahre Evangelium Christi nach Thomas Chubb.

Der Mann, dessen Schrift das ergänzende Seitenstück zu Tindals «Christenthum so alt als die Schöpfung» bildet, ist uns dem Namen nach schon bekannt; es ist jener Handwerker, dessen Aufsatz über die Lehre von der Dreieinigkeit einst dem William Whiston überbracht wurde.[1]

THOMAS CHUBB war, wie er selbst erzählt,[2] der Sohn eines Malzhändlers, Henry Chubb, in dem Dörfchen East-Harnham, unweit der Stadt Neu-Sarum (Salisbury). Er wurde geboren am 29. Sept. 1679; sein Vater starb schon 1688 und hinterliess eine Wittwe mit vier Kindern, von denen Thomas das jüngste war. Die Mutter erzog ihn christlich und liess ihm einen ihren Umständen angemessenen Unterricht ertheilen; dieser beschränkte sich auf Lesen, Schreiben und Rechnen. Wie die Mutter selbst streng arbeitete, um sich und ihre Kinder zu erhalten, so hielt sie auch diese zur Arbeit an, damit sie selbst zu ihrer Ernährung beitrügen. So wurde denn auch Thomas zu Arbeiten und Dienstleistungen, wie sie seinem Alter angemessen waren, früh angehalten, so dass er weder Zeit noch Mittel zu weiterem Unterricht hatte. Im Jahr 1694 kam er zu einem Handschuhmacher in Salisbury in die Lehre und arbeitete nach zurückgelegter Lehrzeit als Geselle bei demselben Meister und machte Handschuhe, weil er kein besseres und überhaupt kein anderes Mittel besass, sich seinen Unterhalt zu verschaffen,

[1] S. oben S. 267.

[2] Die kurze Selbstbiographie steht im ersten Band der nachgelassenen Werke Chubb's. Wir glauben dieselbe etwas ausführlicher wiedergeben zu dürfen, weil Chubb als Autodidakt ein eigenthümliches Interesse hat.

ungeachtet diese Arbeit wegen der Schwäche seines Gesichts nicht für ihn geeignet war. Vom Jahr 1705 an vergrösserte er seine Einnahmen noch dadurch, dass er neben seinen Arbeiten als Handschuhmacher noch einem Lichtzieher zu Salisbury Dienste leistete, indem er Kerzen wog, im Laden aufwartete und dergl.[1] So gewann er ein ehrliches Auskommen und hatte, wiewohl er nie Ueberfluss an weltlichen Gütern bekam, doch keinen Mangel, und damit war er zufrieden.

Während er so im Schweiss seines Angesichts sein Brod essen musste, war auch sein Geist nicht unthätig: er war sehr darauf bedacht, sich zu bilden und, wiewohl er auch in seinen spätesten Jahren sich unbedingt unter die *illiterate persons* zählte und z. B. bekannte, dass er kein Griechisch verstehe,[2] so war es ihm doch dringendes Bedürfniss, über Fragen, die sich ihm aufdrängten, mit sich selbst ins Reine zu kommen, und er gewöhnte sich von Jugend auf daran, über Gegenstände, die seine Aufmerksamkeit auf sich zogen, seine Gedanken zu Papier zu bringen. Er hatte dabei keineswegs den Gedanken, sie dem Publikum vorzulegen, sondern blos den, sich damit zu unterhalten und sich genug zu thun; war dieser Zweck erreicht, so warf er die Papiere in der Regel ins Feuer. Die Fragen, welche im Anfang des 18ten Jahrhunderts zwischen den Theologen Englands besprochen wurden, mochten allerdings einem Laien, der einen Sinn für geistiges Leben hatte, genug Stoff zum Denken geben. Als William Whiston seine historische Vorrede zu den Büchern, die später unter dem Titel: das wiederbelebte Urchristenthum herauskamen, veröffentlichte, fiel diese Vorrede auch unserem Thomas und einigen seiner Freunde zu Salisbury, die sich mit Lektüre abgaben, in die Hände. Einige nahmen Partei für Whiston in Beziehung auf den Hauptpunkt des Streits, nämlich die ausschliessliche Gottheit (*single supremacy*) des einen Gottes und Vaters; Andere erklärten sich gegen ihn: das führte eine schriftliche Controverse zwischen ihnen herbei. Die Freunde waren zu schüchtern, um sich offen und rückhaltslos über die Fragen auszusprechen, und opponirten einander lieber mit Fragen. Das gefiel Chubb nicht; er war überzeugt, dass auf diesem Wege ganz und gar keine Aussicht sey, die Sache aufzuklären und den Streit zur Entscheidung zu

[1] Daher kommt es, dass Chubb gewöhnlich ein Lichtzieher genannt wird.

[2] *Posthumous Works* II, 114; *True Gospel vindicated*, S. 22.

bringen. Er setzte seine Gedanken in der Weise auf, welche ihm geeignet schien, den Streit zu einem Schluss zu führen. Auch diesesmal dachte er nicht daran, den Aufsatz zu veröffentlichen, sondern die Hauptabsicht war nur, mit sich selbst über die Frage abzuschliessen, wobei er den Nebenzweck hatte, seinen Versuch den Freunden mitzutheilen. Einige von diesen gaben dem Aufsatz ihren Beifall, und meinten, der Inhalt desselben sey entscheidend für den darin behandelten Punkt; andere waren der entgegengesetzten Meinung. Das führte eine neue briefliche Controverse herbei zwischen Chubb und einigen, die anderer Meinung waren, und mehre Schreiben gingen zwischen ihnen hin und her. Während die Sache so stand, traf es sich, dass einer der Freunde Chubb's eine Reise nach London machte. Dieser wünschte den Aufsatz mitzunehmen und Whiston zuzustellen, um sein Urtheil darüber zu erfahren; denn er wurde damals als eine Hauptperson in dem Streit betrachtet. Der Vorschlag wurde genehmigt, das Manuscript mitgenommen und Whiston übergeben. Dieser schickte dem Verfasser durch den Ueberbringer des Aufsatzes ein Schreiben, worin er ihm seinen Beifall zu erkennen gab und die Abhandlung für geeignet erklärte, veröffentlicht zu werden, vorausgesetzt, dass der Verfasser ihm erlaube, einige wenige Aenderungen anzubringen in der Art, wie der Sinn einiger Schriftstellen ausgedrückt sey, Aenderungen, durch welche die Hauptsache nicht berührt würde. Möglich, dass diess Stellen waren, die Chubb wegen seiner Unkenntniss des Griechischen missverstanden hatte. Der Antrag wurde angenommen und Whiston liess den Aufsatz sogleich drucken und ausgeben. So trat Chubb (1715) zum erstenmal als Schriftsteller auf.[1] Dieses Schriftchen fand, besonders als die Arbeit eines Ungelehrten, vielen Beifall, und von da an gab Chubb verschiedene kleine Aufsätze heraus, die im Jahr 1730 gesammelt erschienen.[2]

[1] *The Supremacy of the Father asserted.* Enthält acht Beweise aus der Schrift, für die Behauptung, dass Gott der Vater allein der höchste Gott, der Sohn ein niederes, dem Vater untergeordnetes Wesen sey. Eine Vertheidigungsschrift dafür ist: *the Supremacy of the Father vindicated.*

[2] *A Collection of Tracts on various Subjects. Written by Th. Chubb*, Lond. 1730, 4°. Es sind 35 Stücke, von denen einige in das Französische übersetzt wurden: *Nouveaux Essais sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'homme et l'origine du mal, traduites de l'Anglois de Mr. Chubb.* Amsterd. 1732; vergl. Baumgarten Hall. Bibl. Bd. V, S. 52 ff. 125 ff.

Diese Sammlung erhöhte seinen Ruf. Pope schrieb darüber an seinen Freund Gay: «Haben Sie Chubb gelesen, diese Erscheinung aus Wildshire? Ich habe sein Buch mit Bewunderung für das Talent des Verfassers ganz durchgelesen, ohne jedoch immer die Ansicht zu billigen.» Das Buch verschaffte ihm die Bekanntschaft mit ausgezeichneten Personen. Sir Joseph Jekyll, Aufseher des Archivs, bot ihm ein Logis in seinem Hause an; Chubb kam zu ihm nach London, ging übrigens, weil er Unabhängigkeit und Zurückgezogenheit liebte, nach Verfluss einiger Jahre wieder nach Salisbury zurück. Nach 1730 kamen verschiedene kleine Abhandlungen von Chubb heraus.[1] Die bedeutendste war seine Schrift über das wahre Evangelium Christi, und nach seinem Tode, der 1747 erfolgte, erschienen noch zwei Bände nachgelassener Werke.[2]

Die Schrift, welche ein integrirendes Moment in der Entwicklungsgeschichte des Deismus bildet, ist: das wahre Evangelium Christi u. s. w.[3] Das Buch ist ein in sich abgeschlossenes Ganzes; es schreitet, mit methodischer Festhaltung desselben Grundgedankens und derselben Begriffe und Ausdrucksweisen, gemessen vorwärts; es ist für einen Autodidakten sehr gelehrt und für einen Gelehrten musterhaft durch nüchterne Konsequenz. Es zerfällt in vier Hauptheile, indem erstens der Endzweck, zu welchem Christus erschienen ist, gelebt und gelitten hat, erörtert wird, zweitens die Mittel bezeichnet werden, die Christus für diesen Zweck angewendet hat. Im dritten Theil wird sodann das Verhältniss der Mittel zu dem Zweck bestimmt und gezeigt, dass dieselben ihrem Zweck vollkommen angemessen waren: endlich werden viertens die Gründe entwickelt, warum dieser Zweck dennoch grossentheils nicht erreicht worden sey.

Der Grundgedanke des Buchs ist, dass das Christenthum seinem Wesen nach nicht Lehre, sondern Leben, etwas Sittliches, freies sittliches Handeln sey.

Der erklärte Zweck, zu dem Christus in die Welt gekommen ist, und für den er gelitten hat, ist, die Seelen der

[1] Baumgarten berichtet darüber Hall. Bibl. V, 136 ff.

[2] *The posthumous Works of Mr. Th. Chubb, in two Volumes*, Lond. 1748.

[3] *The true Gospel of Jesus Christ, asserted* u. s. w. *By Th. Chubb*, Lond. 1738. Mit einem Anhang über die Vorsehung. — Vertheidigungsschrift: *the true Gospel of Jesus Christ vindicated by Th. Chubb.* Lond. 1739.

Menschen zu retten, d. h. den Menschen die Vorbereitung und Versicherung der Gnade Gottes und ihrer Glückseligkeit in einer anderen Welt zu geben. Nur in einem abgeleiteten Sinn kann man sagen, dass er in die Welt gekommen sey, um das Wohl der Menschen in der Gegenwart zu befördern, sofern nämlich das, was einen Menschen zu künftiger Glückseligkeit geeignet macht, in der Regel auch dazu dient, ihn hier glücklich zu machen. In dieser Hinsicht kann man sagen, das Christenthum diene schon dem gegenwärtigen Wohl der Menschen.[1] Jener Zweck Christi (die Errettung der Menschenseelen) ist vom höchsten Werth an sich; denn Glückseligkeit ist der Wunsch jedes intelligenten abhängigen Wesens; und wer zur Erreichung und Erhaltung derselben beiträgt, ist ein Wohlthäter der intelligenten Welt. Christus, der die grösste und dauerndste Glückseligkeit einzuführen bezweckt und sie dem ganzen Geschlecht bestimmt, ist folglich nächst Gott der grösste Wohlthäter unseres Geschlechts.[2]

Fragen wir, was für Mittel und Wege Jesus gewählt hat für die bezweckte Seligkeit menschlicher Seelen, so ergibt sich aus der Geschichte des Lebens Jesu, dass er sich an die Menschen als freie Wesen wendet, und dass er ihnen zu ernster Erwägung vorlegt gewisse, auf die Voraussetzung des Daseyns Gottes gegründete Lehrsätze (*doctrinal propositions*), welche, weil sie für den Menschen hoch wichtig sind und sehr wenig beachtet werden, Evangelium, d. h. gute Nachricht (*good news*), genannt werden. Diese Sätze wurden mit der Absicht empfohlen, dass eine wohlgegründete Ueberzeugung von denselben eine Quelle und Prinzip des Handelns werden möchte, so dass sie die sittlichen Fehler verbessern, den Geist und das Leben richtig leiten und dadurch die Menschen für die Gnade Gottes und die Glückseligkeit in einer andern Welt vorbereiten und derselben versichern würden. Wird eine wohlgegründete Ueberzeugung von diesen Wahrheiten ein Prinzip des Handelns im Menschen, so heisst das an das Evangelium glauben, und wer so glaubt, wird selig werden.

Jene Wahrheiten lassen sich in Folgendem zusammenfassen: 1) Jesus fordert, dass wir unsern Geist und unser Leben einrichten nach der ewigen und unveränderlichen Regel des Handelns, welche auf die Vernunft der Dinge (*reason of things*)

[1] *The true Gospel — asserted* S. 1 ff.
[2] a. a. O. S. 15 f.

gegründet ist. Diese Regel ist in dem geschriebenen Wort Gottes, z. B. in den zehn Geboten, summarisch enthalten.[1] Diess legt Jesus als den einzigen Grund des göttlichen Wohlgefallens und der Seligkeit.

2) Wenn man in Verletzung dieses Gesetzes gelebt und Gottes Missfallen sich zugezogen hat, so fordert und empfiehlt er als einziges und sicheres Mittel der göttlichen Gnade und Vergebung Busse und Umkehr.

3) Damit diese Wahrheiten grösseren Eindruck machen, versichert er, dass Gott einen Tag des Gerichts und der Vergeltung festgesetzt hat.[2]

Also die allgemeine sittliche Regel, oder, wie Andere sich ausdrücken, das Gesetz der Natur, welchem zu gehorchen die Menschen schon zuvor verpflichtet waren, soll der wesentliche Gehalt des Evangeliums seyn. Desswegen wird wiederholt gesagt, dass Christus keinen neuen Weg zum ewigen Leben gezeigt, sondern nur den guten alten Weg empfohlen habe, nämlich die Liebe Gottes und des Nächsten und ebenso, wenn man auf bösem Wege sey, als Weg zur göttlichen Vergebung wieder den guten alten Weg der Busse und Umkehr. Nur insoferne war das ein neuer Weg, weil Juden und Heiden einen falschen Weg aufgesucht hatten, um sich in Gottes Gunst zu empfehlen. Sünder zur Busse zu rufen, war die Aufgabe Jesu, weil die Menschen allgemein verdorben und lasterhaft waren und im Bewusstseyn ihrer Schuld falsche Wege zur göttlichen Erbarmung einschlugen. Was endlich die Lehre von der Vergeltung betrifft, so wird jeder gerichtet, je nachdem er seine Neigungen und Handlungen nach dem sittlichen Gesetz, dem Gesetz der Liebe eingerichtet hat, oder nicht. Math. 25, 31 ff.

Besteht das Evangelium, objektiv betrachtet, in dem sittlichen praktischen Gesetz, so muss auch das Christenthum, subjektiv betrachtet, d. h. die christliche Religiosität in Sittlichkeit bestehen. In dieser Hinsicht stellt Chubb den Satz auf: an die Gesetze Christi glauben und sich denselben unterwerfen, — das allein macht den Christen; diese Unterwerfung des Menschen unter Christus, d. h. unter das Gesetz der Vernunft oder

[1] a. a. O. S. 27: Wenn Jesus sagt: halte die Gebote, so meint er damit: *that law or rule of actions, which is founded in the reason of things and which is summarily contained in the ten commandments.*

[2] a. a. O. S. 17 f. Diese drei *doctrinal propositions* entsprechen dem dritten, vierten und fünften von den *articuli* Herberts.

die Regel der Rechtschaffenheit, welche Christus befolgt wissen will, begründet das Verhältniss zwischen den Menschen und Christus, macht ihn zum Haupt, sie zu dem Leib. Christus steht zu den Seinen im Verhältniss des Gesetzgebers, Regenten und Richters; sein Vorrecht ist es, sie für die Verletzung seiner Gesetze zu strafen. Christus hat aber bis jetzt keine zeitliche Herrschaft, sondern nur eine Herrschaft über die Gewissen; desshalb muss der Gehorsam gegen seine Gesetze aus freier Ueberzeugung hervorgehen. Auch die Strafen und der Lohn, den er verfügt, gehören nicht dieser Welt, sondern der künftigen an, ausser sofern der Gehorsam und Ungehorsam gegen die Gesetze an sich schon zum Glück oder Unglück in der Gegenwart beiträgt.

Also das Christenthum, objektiv betrachtet, besteht in dem Gesetz der Vernunft, das Christus einschärft; subjektiv betrachtet, in der aus freier Ueberzeugung hervorgehenden Beobachtung dieses Vernunftgesetzes. Das ist das Evangelium; daraus ergibt sich auch schon, was das Evangelium (nach Chubb) nicht ist.

Das Evangelium Jesu Christi ist nicht ein historischer Bericht von Thatsachen, z. B. dass Christus gestorben, auferstanden, aufgefahren sey u. s. w. Wurde doch das Evangelium den Armen gepredigt schon vor diesen Ereignissen. Das Evangelium Christi war die Lehre, die er predigte, und nicht eine Geschichte von Thaten, welche sich auf seine Person und sein Amt beziehen.

Auf diese Christologie wird genauer eingegangen an verschiedenen Stellen nachgelassener Werke, wobei übrigens zu bedenken ist, dass in den letzten Schriften der Standpunkt Chubb's ein etwas anderer ist, indem er in dem späteren Stadium seines Lebens weiter ging. Hatte Chubb seine schriftstellerische Laufbahn mit einem unitarischen Aufsatz begonnen, so finden wir diese Richtung auch noch in seinen letzten Arbeiten. Die Trinitätslehre erscheint ihm als eine Corruption des Christenthums in dem grossen Artikel von der Einheit Gottes. Christus selbst erkenne den Vater als grösser, denn Alles, an; er deute durch den Ausruf: mein Gott, warum hast du mich verlassen, an, dass er selbst nicht der höchste Gott sey u. s. w.[1] Man hat aus Ausdrücken, wie Sohn Gottes u. s. w.,

[1] *Posth. Works* I, 177. II, 262 ff.

die Jesus von sich braucht, die Gottheit Christi gefolgert; allein bei Schlüssen, die man auf solche Ausdrücke baut, muss man, weil Jesus gemäss den Sitten seiner Zeit und seines Vaterlandes sich einer erhabenen und bildlichen Sprache bediente, sehr vorsichtig verfahren, sonst könnte man aus den Namen: Gottes Sohn und Menschensohn, die er sich beilegt, Widersprüche zusammensetzen. Die evangelischen Geschichtschreiber erzählen manche Dinge, die viele Jahre früher vorgefallen waren und von denen sie keine persönliche Kenntniss haben konnten, z. B. dass der heilige Geist die Maria überschattet habe, dass wegen der Geburt Christi um Ostern ein Stern erschienen sey. Das sind Dinge, welche, wenn man sie ohne die diesen Geschichtsbüchern gemeiniglich gewidmete grosse Verehrung erwägt, an und für sich weit mehr, wie jüdische Fabeln oder poëtische Fiktionen oder papistische Legenden aussehen, als wie wirkliche Thatsachen. Konnten aber diese Geschichtschreiber Dinge, welche ihrem Wesen nach Merkmale der Unglaublichkeit an sich tragen, als wirkliche Fakta referiren, so mögen sie auch andere Dinge auf sehr schwache und seichte Gründe hin berichtet haben.[1] Christus war ein Mensch, geboren, erzogen, gestorben, wie jeder andere, und nur soviel scheint unserem Schriftsteller wahrscheinlich (er sagt nicht mehr als *probable*), dass es so eine Person gegeben hat, wie Jesus Christus, und dass er in der Hauptsache (*in the main*) that und lehrte, wie von ihm berichtet wird, d. h. dass er dem Volk predigte, eine Anzahl Schüler dadurch sammelte und eine neue Sekte unter den Juden gründete. Diese Wahrscheinlichkeit beruht darauf, dass es unwahrscheinlich ist, dass das Christenthum Platz gegriffen habe und herrschend geworden sey in der Weise und in dem Grad, in welchem es herrschend gewesen ist oder wenigstens gewesen seyn soll, wenn man voraussetzt, dass die Geschichte von Jesu Leben und Amt eine Fiktion sey.[2]

Aber Christus hat sich auch für den Sohn Gottes erklärt und es wurde von ihm gesagt, dass er Gott oder ein Gott sey? Diess scheint nur soviel besagen zu wollen, dass er Einer war, zu dem das Wort Gottes kam (Joh. 10, 34 ff). In diesem Sinn war er Gott und Mensch in einer Person, was der gleiche Fall bei allen war, zu denen das Wort Gottes kam. Und als

[1] a. a. O. II, 192 ff.
[2] a. a. O. II, 213. 41 f. vergl. 395.

solcher war Christus im Stand, allen Zwecken zu genügen, die er auf Erden erfüllen sollte.[1]

Ferner besteht das Evangelium Christi nicht in irgend einer besonderen Meinung eines oder aller seiner Biographen, nicht in der Privatmeinung eines oder aller Apostel, auch nicht in einem Schluss aus solchen Meinungen. So ist der Anfang des Evangeliums Johannis, der vom λογος handelt, nichts weiter, als die Privatmeinung des Johannes.[2] Präexistenz und λογος sind Dinge, welche mit der Errettung der Seelen gar nichts zu schaffen haben. Ohnediess sind die Privatmeinungen der Apostel und Biographen Christi oft sehr abstrus und über die gemeine Fassungskraft weit hinaus, während das Evangelium, das Christus den Armen predigte, und das er seinen Aposteln auftrug, der Welt bekannt zu machen, klar, verständlich und dem schwächsten Verstand angemessen war.[3] Hätte Christus den Armen, d. h. der niederen Klasse der Menschen einen historischen Bericht von Thatsachen oder eine Reihe geheimnissvoller und fast unverständiger Sätze gepredigt, welche tausend Schwierigkeiten und Missverständnissen ausgesetzt gewesen wären, so wäre das gerade so gewesen, als hätte er ihnen in einer unbekannnten Sprache gepredigt.

[1] a. a. O. II, 253 f.

[2] *Private opinions.* Unter diese Kategorie stellt Chubb die Rathschläge, Gründe, Räsonnements der Apostel in ihren Briefen, sowie die Gedanken und Urtheile, welche die Biographen Christi mit den Thatsachen, die sie erzählen, vermischen. Wenn z. B. Matthäus in einzelnen Umständen des Lebens Jesu eine Erfüllung von Weissagungen findet, so gehört diess nach Chubb zu seiner Privatmeinung, und ob er darin irrte oder nicht, das ist für uns von keinem Gewicht *(of no consequence). True Gospel — vindicated.* S. 19 ff. An einer andern Stelle sagt er: es sey ein kühner Versuch des Johannes (Prolog) und Paulus (Coloss. 1), Christo die Schöpfung und Erhaltung der Welt zuzuschreiben nicht nur ohne Zeugniss dafür, sondern selbst gegen das Zeugniss des A. T. Diese Lehren scheinen nicht wohl begründet, sondern blose Behauptungen zu seyn. *Posth. Works* II, 259 f.

[3] Vergl. *Posth. Works* 131 ff: da der gemeine Menschenverstand und die gemeine Sittlichkeit *(common sense, common honesty)* Allen gemeinsam ist, Schäfern und Pflügern, Kesselflickern und Schuhflickern, und Jedem stets zur Hand ist, so kann die ungelehrteste Person nicht unwissend darüber seyn, wie jeder Anspruch auf göttliche Offenbarung zu prüfen sey, weil vollkommene Angemessenheit zu dem gemeinen Menschenverstand und der gemeinen Sittlichkeit allen Offenbarungen, welche göttlich sind, wesentlich ist. Was über die gewöhnliche Fassungskraft der Menschen hinausgeht und was ihr widerspricht, kann kein Theil der ursprünglichen christlichen Offenbarung seyn.

Das Evangelium Christi wirksam zu machen, dienten theils die Wunder, theils das Vorbild Jesu, theils die Gründung der christlichen Gemeinschaft. Die Wunder gaben ihm das Gepräge eines göttlichen Gesandten und dienten so zur Förderung des Evangeliums. Ein Vorbild gab Christus, indem er selbst Gesinnungen und Handlungen nach der unveränderlichen Regel des Handelns einrichtete, welche in der Vernunft der Dinge gegründet ist. Christus predigte sein eigenes Leben und lebte seine eigene Lehre. Sein Leben war ein schönes Gemälde der Menschennatur in ihrer natürlichen Einheit und Einfalt; und wie sein Leben, so war sein Tod ein Vorbild. Er gab dadurch ein Beispiel des grössten Wohlwollens gegen Menschen.

Um dem Evangelium desto bleibenderen Einfluss auf die Gemüther und das Leben des Menschen zu sichern, legte Christus den Grund zu freundschaftlichen Vereinen oder Liebesfamilien, welche, einig im Bekenntniss, und lebend unter dem Einfluss seines Evangeliums, von brüderlicher Gesinnung beseelt seyn und einander gegenseitig zu Liebe und zu guten Werken durch ihr Beispiel auffordern möchten. Allein nicht nur zu diesem Zweck legte Christus den Grund zu solchen Gesellschaften, sondern namentlich zu dem Zweck, dass dieselben Lichter der Welt, Städte auf Bergen, Muster und Zeugnisse der Möglichkeit der Tugend seyn möchten, Proben der segensreichen Wirkungen des Evangeliums, wenn es, wie es soll, aufgenommen wird als Prinzip des Handelns. Das Christenthum ist nicht Name, sondern Sache, nicht Bekenntniss, sondern Leben gemäss dem Evangelium. «Daran wird man Euch als meine Schüler erkennen, wenn Ihr Liebe zu einander habt.» Panier des Christen ist nicht das Gemälde eines Kreuzes, an einer Stange aufgehängt oder auf die Stirne gemacht, sondern tugendhafter, unbescholtener Wandel oder ein Leben gemäss dem Evangelium Christi.

Brüderliche Gleichheit soll in diesem Verein herrschen, keine Auktorität und Würde soll den einen vom andern unterscheiden, keiner soll sich Meister oder Rabbi nennen lassen. Desswegen sind Titel, wie: Hochehrwürden, Hochwürdige und Hochwürdigste Väter und alle anderen Unterscheidungszeichen der Ehre, Erhabenheit und der Macht, welche in christlichen Vereinen als solchen statt finden und dazu dienen, einen grundlosen Respekt vor den Personen und grundlose Unterwerfung

unter ihre angemasste Auktorität einzuführen, nicht nur nicht christlich, sondern das grösste Antichristenthum, sofern sie trotz dem ausdrücklichen Verbot Christi aufgestellt sind.

Die Regierung dieser Gesellschaften (es ist immer von *societies* in der Mehrzahl die Rede, was wohl zu bemerken, da eine indirekte Verneinung des Begriffs von einer allgemeinen Kirche darin liegt) — hat Christus ihnen selbst überlassen; nur für einzelne Fälle hat er Anweisungen gegeben, nach denen jedes Glied eines christlichen Vereins sich zu richten hat. Namentlich hat er als spezifische Pflicht seinem Nachfolger eingeschärft, sich selbst zu verläugnen und sein Kreuz auf sich zu nehmen. Sodann hat Christus gemäss den Gewohnheiten der Welt und der Liebe der Mehrzahl zu äusserlichen Gebräuchen, und damit sein Evangelium gleichsam einen sinnlichen Eindruck machen möchte, bestimmt, dass eine äussere Handlung begangen werden solle, wenn Jemand sein Schüler wird. Die Untertauchung ins Wasser sollte vorstellen die Trennung von der bösen Welt, die Weihung zu einem tugendhaften Leben und die Reinheit der christlichen Religion.[1] Sodann um einen tiefen und ergreifenden Eindruck von sich und seinem Handeln auf die Gemüther seiner Jünger immer zu erhalten, sie zur Nachahmung seiner zu leiten und die Aufmerksamkeit auf die gewichtigen Wahrheiten, die er der Welt mitgetheilt hatte, stets zu erneuern, um den Eindruck seines Leidens und Todes frisch zu erhalten, setzte Christus eine zweite Handlung ein, die, obgleich an sich deutlich und einfach, dennoch zu einer Mannigfaltigkeit von Geheimnissen Veranlassung gegeben hat.[2]

Ueberlegen wir, dass das Evangelium Christi auf Vernunft gegründet ist und unsern natürlichen Begriffen von den Dingen

[1] Gegen die Kindertaufe erklärt sich Chubb ganz entschieden, weil das Christenthum dadurch gewissermassen etwas Erbliches, etwas von freier Wahl Unabhängiges werde: das heisse die Gründungen Christi prostituiren, sofern auf diese Weise der Zweck derselben, geeignete Gesinnungen und Handlungen in denen, die sie brauchen, zu erregen, vereitelt werde. *True Gospel — asserted* S. 178 ff.

[2] Vergl. *Posth. Works* I, 259 ff: Die Sakramente oder positive Institutionen wirken nicht magisch *(by way of charm)*, noch physisch, sondern blos moralisch auf die Seelen. — Die bei den Deisten öfters sich wiederholenden Erörterungen über die Sakramente sind offenbar abzuleiten von dem reformirten Charakter der englischen Kirche, welcher in seiner vollkommenen Durchführung gehemmt wurde. Man denke in Beziehung auf die Sakramente an das Verhältniss Zwingli's zu Luther.

genau entspricht, und dass dasselbe nichts weiter ist, als ein Versuch, sich an die Menschen zu wenden, um sie auf den Grund vernünftiger Prinzipien hin (*upon rational principles*) zu bewegen, dass sie weise seyen für sich selbst in einer für sie hochwichtigen Sache; so sollte man freilich erwarten, dass das Evangelium als Richtschnur des Lebens allgemein angenommen worden wäre. Die Mittel, die Christus anwendete, sind ihrem Zweck vollkommen angemessen. Denn sie waren erstens geeignet, die Welt zu reformiren, und namentlich, da in den Menschen das Gefühl der sittlichen Vollkommenheiten Gottes und der sittlichen Weltregierung schwach geworden war, denselben ein gerechtes und würdiges Gefühl Gottes beizubringen. Das Evangelium that auch im Anfang Wunder in der Welt, verwandelte die Neigungen und Handlungen, die Gemüther und Lebensweise, so dass man figürlich von einer neuen Geburt, einer neuen Schöpfung sprechen konnte. Zweitens: die Reformation der Welt und die richtige Leitung der Neigungen und Handlungen des Menschen war der einzige mögliche Weg, auf welchem Christus Erlöser der Menschen werden konnte.[1] Hätte Christus das Alter eines Methusalah erlebt und für seine Person aufs vollkommenste gehandelt und wäre er einen tausendmal peinlicheren und schmachvolleren Tod gestorben, — diess hätte ihn für seine Person Gott wohlgefälliger gemacht; aber es hätte Niemand ausser ihm Gott mehr oder weniger wohlgefällig machen können.

Wenn diess sich so verhält, wenn das Christenthum wirklich auf Vernunft gegründet, die Welt zu reformiren und ihr Glückseligkeit zu sichern geeignet ist, warum wurde es nicht allgemein angenommen und warum übte es bei denen, die es angenommen haben, nicht allgemein seinen eigenthümlichen Einfluss auf Gemüth und Leben? Es wurde nicht allgemein angenommen, weil es anerzogenen Vorurtheilen radikal entgegentrat, die bestehenden politischen und hierarchischen Interessen verletzte, auch selbst bald ausartete.[2]

[1] *Our Lord Jesus Christ took upon him to be their (the bulk of man kind) reformer, and in consequence thereof to be their saviour.* a. a. O. S. 103.

[2] Die christliche Offenbarung kam in die Hände von Menschen, wurde durch mündliche und schriftliche Tradition erhalten, aber eben dadurch auch der Corruption ausgesetzt. Denn es hat von jeher Menschen gegeben, welche die Schwachheit und Leichtgläubigkeit anderer

Es wird erfolglos, auch wo es angenommen ist, erstens durch alle Lehren und Handlungsweisen, welche mittelbar oder unmittelbar den überzeugenden Einfluss der drei Lehrsätze zu schwächen und aufzuheben die Tendenz haben. Von dieser Art ist z. B. die Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit Christi. Diese verkehrt das Evangelium; denn wer diese Lehre annimmt, kann es nicht für nothwendig halten, durch Reue und Umkehr und rechtschaffenen Wandel persönlichen Werth erst zu gewinnen, da er der Gunst Gottes ja schon empfohlen ist. Man behauptet zwar, diese Lehre sey apostolisch; allein die Stellen, auf die man sich beruft, benützen Ausdrücke aus dem jüdischen Opferwesen nur im figürlichen, nicht im buchstäblichen Sinn. Wenn es heisst, das Blut Christi nehme die Sünden weg, so ist diess nicht im buchstäblichen, sondern im moralischen und bildlichen Sinn zu nehmen, sofern das Blut Christi einen geeigneten Beweggrund (*argument*) darbietet, um auf die Sünder zu wirken, damit sie in sich gehen und ihre Wege verbessern und dadurch sich selbst zu geeigneten Gegenständen der Gnade Gottes machen.[1] Ebenso wirkt die Lehre von der Gnadenwahl verderblich, sie hebt alle Sorge des Menschen für sich selbst auf, weil sie dieselbe nutzlos macht.

Fürs Zweite ist für den sittlichen Einfluss des Christenthums hemmend die Meinung, dass die Menschen durch orthodoxen Glauben Gott wohlgefällig werden. Das Evangelium würde noch jetzt, wie ursprünglich, seine heilsame reformirende Kraft bewahren, wenn es als Prinzip des Handelns angesehen würde. Aber «an das Evangelium glauben» heisst gegenwärtig nur so viel, als einigen partikulären Sätzen beistimmen, nämlich dass Christi Person und Sendung göttlich sey. Wird aber die Beistimmung zu einer Reihe spekulativer Sätze, als Mittel, das göttliche Wohlgefallen zu erlangen, empfohlen, so können diejenigen, welche diese Ueberzeugung haben, nicht mehr für nöthig halten, durch rechtes Verhalten, Reue und Umkehr

für ihren Vortheil ausbeuteten; und die Offenbarung konnte wie ein Kartenspiel gemischt und abgehoben, zusammengesetzt und getheilt, kurz so behandelt werden, dass sie verschiedenen Interessen dienen konnte. *Posth. Works* II, 63.

[1] Die Versöhnungslehre ist ein Gegenstand wiederholter Angriffe Chubbs, z. B. S. 118: *the right behaviour and the sufferings of Christ, have no more connection with nor relation to any other person, so as to be ground or reason for God to shaw favour or Kindness to that other person, than colour has to sound.*

persönlichen Werth zu gewinnen (*become personally valuable in themselves*). Christus sagt: thue das und du wirst leben. Das athanasianische Glaubensbekenntniss dagegen sagt: wer selig werden will, muss vor allem den katholischen Glauben haben, und dieser ist, dass wir Einen Gott in drei Personen verehren. Welcher Unterschied! Diess ist die höchste Spitze des Antichristenthums; denn das heisst Christo opponiren in dem wesentlichsten aller Punkte und es vereitelt den eigentlichen Zweck seiner Erscheinung. Ueberdiess sind die Sätze, auf die hier Bezug genommen wird, zum Theil unverständlich oder wenigstens ausserordentlich schwer zu verstehen, andere sind widersprechend und viele haben mit der Seligkeit der Menschen gar nichts zu thun.

Das Nachtheiligste für die Wirkung des Evangeliums war die Vermischung der bürgerlichen und christlichen Gesellschaften; diese Vermischung hat, indem man aus beiden eines und dasselbe machte, während sie doch hätten immer unterschieden und getrennt bleiben sollen,[1] dem Christenthum eine so tödtliche Wunde beigebracht, dass sie wohl schwerlich geheilt werden mag. Denn durch diese unnatürliche Coalition wurden alle übrigen Wege, auf welchen das Christenthum verkehrt worden ist, ratifizirt, das Bekenntniss des Christenthums wurde dadurch Mittel zu Zwecken weltlicher Politik, blutige Verfolgung wurde dadurch eingeführt.

Die **Religionsanschauung**, welche wir entwickelt haben, ist eine vorherrschend ethische. Durch das ganze Buch (*the true Gospel*) weht ein sittlicher Geist, der besonders am Schluss, wo der Verfasser warm wird und von Herzen spricht, sich in ernster Weise ausdrückt. Das sittliche Bewusstseyn, beruhend auf der «Vernunft der Dinge», auf der «realen Differenz der

[1] *Distinct and separate. True Gospel — asserted* S. 180 ff. — Die nähere Erklärung findet sich in *True Gospel — vindicated* S. 39 ff. Die bürgerliche Gesellschaft ist einzig und allein auf bürgerliche Rücksichten gebaut; desshalb ist die Religion natürlicher und nothwendiger Weise davon ausgeschlossen. Der letzte Zweck der Association ist nur, jedem Individuum die Lebensgenüsse (*comforts of life*) zu verschaffen, die der Einzelne, alleinstehend, sich unmöglich verschaffen kann. Mit einer andern Welt hat es der Staat nicht zu thun. Ob Jemand einer Religion angehört oder nicht, das geht die bürgerliche Gesellschaft gar nichts an. So lang sich der Atheist in der bürgerlichen Gesellschaft recht verhält, hat er alle Ansprüche auf den Schutz der Gesellschaft; was seine Sünde gegen Gott betrifft, so spricht der Herr: mein ist die Rache.

Dinge» (nach Clarke), ist ihm das Lebenselement der Religion. Die Selbstständigkeit des Sittlichen soll gewahrt, von jeder Vermischung mit Spekulation rein erhalten werden. Daher wird protestirt gegen die Werthschätzung der Orthodoxie in der Religion; das Sittliche soll von dem Rechtlichen und Bürgerlichen geschieden werden (die Vermischung der Kirche mit dem Staat ist die tödtliche Wunde des Christenthums). Die Mission Christi ist nur die, die strengsittliche Lebensansicht von Neuem geltend zu machen, nachdem dieselbe durch den Aberglauben der Heiden und Juden verwischt worden war. Das Christenthum ist nicht Bekenntniss, nicht Fürwahrhalten, sondern Leben. Glauben im wahren Sinne heisst, die Wahrheiten des Christenthums zu Prinzipien des Handelns machen. Der persönliche Werth des Individuums, die Undurchdringlichkeit (um einen naturwissenschaftlichen Ausdruck anzuwenden) der Persönlichkeit, vermöge welcher keine Stellvertretung in sittlichen Dingen denkbar ist, sind die herrschenden Gedanken. Das Christenthum ist eine einfache Religion; was Christus zur Pflicht macht, ist das, schon unabhängig von ihm, Pflichtmässige; nur hat Christus, um die durch Sittlichkeit zu erreichende Glückseligkeit der Menschen zu realisiren, sich selbst zum Vorbild gemacht, fromme Vereine gegründet und einzelne Institutionen gegeben.

Es ist deutlich, dass das Ziel, bei welchem Chubb anlangt, wesentlich dasselbe ist, wie bei Tindal; allein der Ausgangspunkt ist ein anderer und der Weg ein anderer. Ueberall geht Chubb von dem N. T. aus, zeigt aus den Reden Jesu, was sein Zweck gewesen sey, welche Mittel er gewählt, welche Lehren und Vorschriften er gegeben habe; und das Resultat ist dann, dass «das wahre Evangelium Christi identisch ist mit der natürlichen Religion.»

Es wird scharf unterschieden zwischen Lehren Jesu und Lehren seiner Jünger; was diese in ihren Briefen und Biographien Jesu Eigenthümliches und Unterscheidendes geben, das ist eine Privatmeinung. Auch die Unterscheidung zwischen Lehre Christi und Lehre von Christo, welche später vom deutschen Rationalismus weiter ausgebildet worden ist, findet sich im Keime wenigstens bei Chubb.

Ein Umstand, durch den sich die Darstellung des Urchristenthums von Chubb von andern besonders unterscheidet, ist, dass ein ungewöhnliches Gewicht darauf gelegt wird, das Evangelium Christi sey ein den Armen, der niederen Klasse

gepredigtes Evangelium. Weil es ein Evangelium für die Armen ist, so muss es für jeden Handwerker verständlich, es muss eine einfache und verständliche Religion seyn, so muss jeder Handwerker im Stande seyn, jeden Anspruch auf Offenbarung zu prüfen. Brüderliche Gleichheit ist der wesentliche Charakter der christlichen Vereine, und keinerlei Auktorität, keine Art von Herrschaft oder zeitlicher Gewalt kann in dem christlichen Verein als solchem mit Recht statt finden. Man fühlt, es ist gegenüber den Deisten, die wir bisher kennen gelernt haben, ein eigenthümlicher Geist in diesem Mann; es liegt eine demokratisch nivellirende Tendenz in seiner Auffassung des Evangeliums. Das Christenthum soll der *Lowerclass* handrecht werden; der puritanische Geist geht hier unmittelbar aus praktischem Interesse, aus dem Interesse der niedern Volksklasse, die ihres ebenbürtigen Rechts in der Religion sich bewusst wird, hervor. Chubb repräsentirt das Eindringen des Deismus in den Stand der Handwerker und als Repräsentant dieses Standes ist er höchst respektabel; er will nicht über den Leisten hinaus, bekennt sich als *illiterate*, aber er will das Christenthum seiner Stufe handrecht machen.

Drittes Kapitel.

Die Religionsansicht der Gegner des Deismus.

Wir beginnen mit der äusseren Geschichte der Debatte. Man hatte sich im dritten Jahrzehent des 18. Jahrhunderts an die theologischen Verhandlungen so sehr gewöhnt, dass, als Tindal auftrat, bereits geübte Polemiker genug vorhanden waren, welche im Kampf gegen ihn sich Lorbeeren zu verdienen hoffen konnten. Der Bischof von London, Gibson, der schon gegen Collins einen Hirtenbrief an seine Gemeinde zu London und Westminster erlassen hatte, richtete seinen zweiten *pastoral Letter* 1730 nun auch gegen Tindal. Doch das war mehr nur praktisch und mittelbar; aber der Bischof veranlasste auch ausführliche Gegenschriften. Er forderte zwei Doktoren der Theologie, Daniel Waterland, Kaplan des Königs, und John Conybeare, Rektor des Exeter-College in Oxford, nachmals Dechanten von *Christchurch-college*, 1750 Bischof zu Bristol, gestorben 1754, dazu auf, das Buch von Tindal zu widerlegen. Sie theilten sich in die Aufgabe; der letztere behandelte den philosophischen Theil, der erstere übernahm die Vertheidigung der von Tindal behandelten Stellen der Schrift. Waterland war mit seiner Aufgabe bald fertig, noch im Jahr 1730 kam der erste Theil seiner Gegenschrift[1] heraus; aber erst zwei Jahre nachher, wo Waterland schon den dritten Theil erscheinen liess, wurde das Werk von Conybeare veröffentlicht.[2]

[1] *Scripture vindicated, in answer to a Book intituled: Christ. as old* u. s. w. *Part. I. 1730. II. 1731. III. 1732.*

[2] *A Defence of Reveal'd Religion against the Exceptions of a late Writer in his Book, intituled: Chr. as old* u. s. w. *By John Conybeare, D. D. Rector of Exeter-college in Oxford. Lond. 1732.* In demselben Jahr erschienen noch zwei Auflagen dieses Werks; es wurde in's Deutsche übersetzt Berlin 1759.

Von 1731—1733 beschäftigte sich die englische Presse mit Streitschriften gegen Tindal; nach dem letzteren Jahr, dem Todesjahr Tindals, finden wir keine ausschliesslich und ausdrücklich gegen ihn gerichtete Schrift mehr. Zu nennen sind theils als sonst bekannt, theils weil sie einen Punkt in dem Kreis, den die Verhandlung beschrieb, darstellen, neben einer anonymen Schrift: das Christenthum nicht so alt, als die Schöpfung, aus der Hochkirche John Jackson,[1] William Law,[2] Christopher Robinson,[3] Dr. Henry Stebbing, Kaplan des Königs.[4] Die Dissenters stellten einige tüchtige Kämpfer, z. B. Benjamin Andrew Atkinson, presb. Prediger in London,[5] John Leland, presb. Prediger zu Dublin,[6] James Foster, Prediger einer Baptistengemeinde in London († 1753),[7] Simon Browne, presb. Prediger zu London.[8] Von späteren Schriften, die nicht ausschliesslich gegen Tindal gerichtet sind, führen wir nur zwei an, die von Smith[9] und Philipp Skelton.[10]

Wie sich von selbst erwarten lässt, vertreten die Gegner Tindals nicht ein und dasselbe System, sondern befehden ihn je nach der kirchlichen Gemeinschaft, der sie angehören, je nach ihrer Individualität und philosophischen Bildung in einem

[1] *Remarks on a Book intitled: Chr.* u. s. w. Lond. 1731.

[2] *Case of reason or natural Religion, fairly and fully stated, in answer to a Book* u. s. w. Lond. 1731.

[3] *An Essay upon the Usefulness of Revelation, notwithstanding the greatest Excellence of human Reason.* Lond. 1733. *Second Essay.* 1733. *A third Essay* u. s. w. *Essay the fourth* u. s. w. 1735. Endlich: *Present or future Happiness the Result of All.* 1736.

[4] *A Disc. concerning the Use and Advantages of the Gospel Revelation.* Lond. 1733.

[5] *Christianity not older than the first Gospelpromise* u. s. w. Lond. 1730.

[6] *An Answer to a late Book, intitled, Chr. as old* u. s. w. Dublin 1733. 2. Ausg. 1737. 3. 1740, in 2 Theilen.

[7] *The Usefulness, Truth, and Excellency of the Christian Revelation, defended* u. s. w. 1730. 2. Ausg. 1731. 3. 1734. Nach dieser dritten Ausgabe ist das Buch, als Zugabe zu der deutschen Uebersetzung der Tindal'schen Schrift, übersetzt worden. Vergl. oben S. 327. Anm. 1.

[8] *The Close of the Defence of the Religion of Nature* u. s. w. Lond. 1733.

[9] *The Cure of Deism: or the mediatorial Scheme by Jesus Christ, the only true Religion.* Lond. 1736.

[10] *Deism revealed.* Lond. 1748. — Vergl. über diese Schriften Thorschmid Freidenkerbibl. II. Bd.

anderen Ton und Geist; und so weit gingen die Ansichten auseinander, dass einzelne Streitschriften gegen das «Christenthum so alt als die Schöpfung,» weil sie nach dem Urtheil Anderer entweder im Nachgeben oder Verneinen zu weit gingen, selbst wieder untergeordnete Kreise von Verhandlungen hervorriefen; so namentlich die Schriften von Waterland und Foster. Jener setzte sich Angriffen von Seiten der Gegner Tindals aus, weil er in der Bestreitung, Foster, weil er im Nachgeben zu weit ging.

Doch wir gehen auf die Sache selbst, auf die Gedanken und Systeme ein. Den äussersten Punkt des Gegensatzes gegen die Grundansicht Tindals, dass alles Wahre und Aechte an der Religion, also auch an der geoffenbarten, der natürlichen Religion angehöre, stellt der anonyme Verfasser der Schrift: «das Christenthum nicht so alt als die Schöpfung» dar. Dieser wird von der polemischen Leidenschaft so weit fortgerissen, dass er an der natürlichen Religion gar nichts Gutes mehr lässt und dieselbe geradezu mit einer Pferdereligion vergleicht.[1] Andere beschränken sich darauf, zu behaupten, die natürliche Religion sey etwas blos Chimärisches, nichts Reales. Doch das war der herrschenden Philosophie so völlig zuwider, dass nichts damit ausgerichtet werden konnte. Desshalb schlugen Andere, anerkennend, dass die natürliche Religion etwas Wirkliches sey, den Weg ein, dass sie, während Tindal die geoffenbarte Religion von der natürlichen abhängig gemacht und, so zu sagen, naturalisirt hatte, umgekehrt die natürliche Religion von der geoffenbarten abhängig machten, folglich supranaturalisirten. Diese Ansicht vertritt Campbell und Stebbing, der Calov Englands, wie ihn Thorschmid nennt. Es wird da gesagt, eine richtige natürliche Theologie hätte gar nicht entstehen können, wenn nicht die Offenbarung ihr zur Hülfe gekommen wäre, z. B. von dem Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit haben die heidnischen Philosophen ganz falsche Begriffe gehabt. Diese negative Seite der Sache kehrt Campbell hervor, während Stebbing den positiven Satz ausführt, dass diejenigen, welche in religiösen Dingen mit dem Licht ihrer Vernunft richtig geurtheilt haben, durch die Erkenntniss von Wahrheiten, welche in der Offenbarung mitgetheilt werden, unterstützt worden seyen. Ohnediess sey die Welt nicht viel älter, als eine spezielle

[1] Thorschmid II, 120 f.

Offenbarung, und daher sey es sehr schwer zu bestimmen, was die sich selbst überlassene Vernunft zur Verbesserung der menschlichen Sitten beitragen könne. Auch Waterland, dieser Hauptsprecher der streng orthodoxen Parthei, will nachweisen, dass vor und nach der Sündfluth den heidnischen Völkern von der semitischen Linie aus die Offenbarung mitgetheilt worden sey, so dass auch die Moral der Heiden als Ueberlieferung betrachtet werden müsse.

Die bei weitem vorherrschende Richtung unter den Gegnern Tindals war dieser Herabsetzung der natürlichen Religion in die reine Abhängigkeit von der positiven Offenbarung abgeneigt. Die meisten gaben unserem Deisten die Realität nicht nur, sondern auch die Unabhängigkeit der Vernunftreligion von der Offenbarung, gerne zu, wollten aber desshalb doch nicht gerade das annehmen, dass die geoffenbarte Religion nur so weit Religion sey, als sie mit der natürlichen Religion zusammenfalle, oder dass die christliche Religion weiter nichts sey, als eine Wiederbekanntmachung der natürlichen Religion. Die meisten behaupteten, dass die natürliche Religion zwar real und, unabhängig von der Offenbarung wahr, aber nicht absolut vollkommen und zureichend sey, wie Tindal behauptet hatte, dass vielmehr die absolute Vollkommenheit nur der geoffenbarten, christlichen Religion zukomme, welche vor der natürlichen Religion bedeutende Vorzüge habe. Der reinste Repräsentant dieses Standpunkts ist Conybeare, dessen «Vertheidigung der geoffenbarten Religion» die gediegenste Gegenschrift ist, die gegen Tindal erschien. Es ist eine logische Klarheit, eine Bestimmtheit aller Begriffe, eine Einfachheit der Darstellung, eine überzeugende Kraft der Beweisführung, ein einleuchtender Zusammenhang des Ganzen, verbunden mit würdiger Haltung der Polemik, philosophischer Bildung und freier Liberalität des Standpunkts in diesem Buch, vermöge welcher es als meisterhaft anerkannt werden muss. Eben vermöge dieser logischen Virtuosität muss er das öfters bemerkbare Unbestimmte, Zweideutige, Unmethodische in Tindals Werk rügen; es ist seine Eigenthümlichkeit, verwandte Begriffe, welche Tindal zu vermischen schien, scharf aus einander zu halten. So unterscheidet er gleich von vorne herein die verschiedenen Bedeutungen von «Naturgesetz, Naturreligion,» wornach «natürlich» das einemal so viel ist, als: auf die Vernunft und Natur der Dinge gegründet, das anderemal so viel als: entdeckbar durch den Gebrauch

und die Uebung unserer Geistesvermögen; es liesse sich diess kurz als der objektive und subjektive Sinn des Ausdrucks bezeichnen. Conybeare meint, Tindal kenne die beiden Bedeutungen wohl, pflege aber unvermerkt von der einen zur andern überzugehen, was voraussetze, dass die Vernunft aller Wahrheit gewachsen (*commensurate*) sey. Somit wäre einmal das Subjekt des Hauptsatzes von Tindal (die natürliche Religion ist absolut vollkommen) als zweideutig nachgewiesen; aber auch im Prädikat findet der Kritiker eine Unbestimmtheit, sofern die Begriffe «Vollkommenheit und absolute Vollkommenheit» nicht definirt werden. Conybeare unterscheidet die Begriffe «vollkommen in seiner Art» und «absolut vollkommen.» Nun bestreitet er erstens, unter der Voraussetzung des Satzes, dass das Naturgesetz absolut vollkommen sey, die Folgerung Tindals, dass die Offenbarung überflüssig sey; sodann geht er jenem Satz selbst zu Leibe. Angenommen die Vollkommenheit und Unveränderlichkeit des Naturgesetzes, so könnte eine Offenbarung dennoch als Mittel des Unterrichts sehr nützlich seyn, erstens sofern sie ein System religiöser Wahrheiten und Gebote den Menschen in einem Blick vorlegt und dadurch den Menschen die Erforschung und Entdeckung dieser Dinge leichter macht; sodann aber, sofern sie göttliche Auktorität hat und desshalb auf Beachtung in höherem Grade Anspruch macht.

Allein die Behauptung selbst, dass das Naturgesetz absolut vollkommen sey, ist keineswegs unzweifelhaft. Das Naturgesetz oder die natürliche Religion kann nicht vollkommner seyn, als die Vernunft selbst. Diese ist aber nicht absolut vollkommen. Tindal hatte die Vollkommenheit der natürlichen Religion *a priori* zu erweisen gesucht, Conybeare tritt ihm hier entgegen und zeigt, aus dem Begriffe der Vollkommenheit Gottes ergebe sich blos, dass das Naturgesetz in seiner Art vollkommen, nicht dass es absolut vollkommen seyn müsse. Während übrigens Tindal die Vollkommenheit der natürlichen Religion zu demonstriren sucht, nimmt sein Gegner den umgekehrten Gang und widerlegt ihn von der Erfahrung aus. Zur Vollkommenheit eines Gesetzes gehöre Klarheit, Sanktion und Vollständigkeit; in allen diesen Beziehungen sey das Naturgesetz der Erfahrung gemäss unverkennbar mangelhaft. Hinsichtlich seiner Sanktion sey das Naturgesetz nicht vollkommen klar; denn die verpflichtende Kraft eines Gesetzes liege in dem Lohn und der Strafe, die auf gewisse Handlungen gesetzt seyen, d. h. in den guten

und bösen Folgen.[1] Allein diese entgehen der Beobachtung vielfach; gerade die Erfahrung, dass die Vorsehung die Guten und Bösen nicht die erwarteten Folgen treffen lasse, habe auf den, bei den Alten freilich prekären, Glauben an eine jenseitige Vergeltung geführt. Nur die Ewigkeit einer künftigen Belohnung und Strafe sey eine absolut vollkommene Sanktion des Naturgesetzes. Das Hauptverdienst, das sich Conybeare in seiner Polemik gegen Tindal erworben hat, liegt in seiner Bestreitung des von Tindal aufgestellten Begriffs der starren Unveränderlichkeit des Naturgesetzes, wonach es von Anfang an sich gleich gewesen ist und keine Fortentwicklung, sondern höchstens eine Restauration, Republikation zulässt. Dreierlei macht Conybeare ihm gegenüber geltend, einmal den Unterschied der Zustände der Menschheit: Unschuld und Verdorbenheit, sodann den Gedanken des zeitlichen Werdens und den Begriff der Individualität. Das Erste ist die bekannte Lehre vom Fall. Schon durch das Licht der Vernunft lasse sich der Unterschied entdecken zwischen zwei Zuständen der Menschheit, dem ursprünglichen, reinen, und dem jetzigen, verdorbenen. Die Bibel gibt bestimmtere Kunde davon. Der Mensch ist Sünder, hat Strafe verwirkt, bedarf Zusicherung der Vergebung einerseits und ausserordentlichen Beistand andererseits. Volle Gewissheit der Sündenvergebung kann das Naturgesetz nicht geben, auch des göttlichen Beistandes kann dasselbe uns nicht versichern, insofern ist es nicht absolut vollkommen. Hatte sich Tindal darauf berufen, man müsse ja, wenn man eine vom Naturgesetz abweichende Offenbarung voraussetze, annehmen, dass Gott sich geändert habe; so macht Conybeare den Begriff des Werdens in der Zeit geltend: Gott will und thut nichts in der Zeit, das er nicht von Ewigkeit an gewollt; sondern was er ewig will, erhält in der Zeit nur seine Vollendung und Wirklichkeit. Gegen die Einwendung, Gott hätte, was er der menschlichen Glückseligkeit wegen überhaupt einmal mittheilen wollte, schon längst Allen, nicht erst unter Tiberius Einzelnen, ertheilen sollen, stellt Conybeare den Begriff der Entwicklung und Geschichtlichkeit und speziell den Gedanken auf, dass Heilmittel nicht eher sich zweckmässig anwenden lassen, als wenn die Krankheit sie

[1] Diess nach Locke, als dessen Schüler Conybeare überhaupt sich zeigt. Er spricht seine Verehrung für diesen Philosophen an einer Stelle in den Worten aus: *in the last Century there arose a very extraordinary Genius for Philosophical Speculations, I mean Mr. Locke, the Glory of that Age, and the Instructor of the present.*

nöthig mache. Nun sey zu Tiberius Zeit die Weltlage so gewesen, dass sie eine Offenbarung theils zum Bedürfniss gemacht, Empfänglichkeit der Menschheit für dieselbe in sich geschlossen, theils ihre Ausbreitung in der Welt erleichtert habe. Der dritte und ohne Zweifel höchst wichtige Gedanke ist der der Individualität. Man müsse nothwendig unterscheiden zwischen der Vernunft, wie sie durch die ganze Menschheit vertheilt sey und wie sie in einzelnen Personen existire. Kein Einzelner, selbst von den höchsten Fähigkeiten, hat jemals irgend eine Kunst oder Wissenschaft erschöpft. So verhält es sich namentlich mit sittlichen Dingen; niemals hat ein einzelner Sittenlehrer ein vollständiges und tadelloses System der Welt dargeboten. Nur durch die Bemühungen Vieler successiv und Aller collektiv in einer langen Reihe von Jahren, werden Wahrheiten überhaupt entdeckt, nicht alle auf einmal und nicht von Jedem. Die beiden letzteren Gedanken stehen in einem wesentlichen Zusammenhang unter einander. Indessen ist die Meinung keineswegs, diese Gedanken unmittelbar auf die christliche Religion anzuwenden, sondern diese wird dennoch streng supranaturalistisch gedacht. Christus ist von Gott gesandt und folglich muss das von ihm überlieferte System von Lehren und Vorschriften (so wird das Christenthum aufgefasst) als göttliche Auktorität aufgenommen werden. Die Offenbarung gewährt uns die Vortheile, dass sie uns der Mühe schweren Studiums und langer Deduktion überhebt und überdiess die Dinge in ein volleres Licht setzt. Wie die Entdeckungen durch das unbewaffnete Auge und vermittelst des Teleskops in der Astronomie nicht blos durch die Art und Weise, wie sie gemacht werden, sich unterscheiden, so unterscheiden sich Offenbarung und natürliche Religion nicht blos durch die Art und Weise, sondern zugleich durch den Grad und die Vollkommenheit der Erkenntniss. Zwischen den beiden Gesetzen, welche der Wille eines und desselben weisen Regenten sind, findet ein Unterschied statt, aber nicht ein Gegensatz; sie sind identisch, wie ein Theil identisch ist mit dem Ganzen, und verschieden, wie ein Ganzes verschieden ist von einem einzelnen Theil, aus welchem, wenn man einen anderen Theil hinzufügt, das Ganze wird. Während also nach Tindal die Offenbarung nur Wiederbekanntmachung des Naturgesetzes ist, so gibt Conybeare allerdings zu, dass sie das sey, aber nicht, dass sie nichts weiter sey; sie sey eine *superaddition*.

Man sieht, wie nahe im Grunde doch Conybeare seinem Gegner ist. Das konnte, da er von den gleichen philosophischen Prinzipien ausging, nicht anders seyn. Wie Conybeare selbst anerkennt, wenn er Locke den *Instructor of the present Age* nennt, so verdankte die damalige Generation der englischen Theologen ihre philosophische Bildung, soweit sie eine solche hatten, der Locke'schen Philosophie. Das philosophische Jahrhundert Englands, wie Ibbot[1] schon in dem Jahr 1713 seine Zeit nannte, dauerte noch fort und die Verehrung Locke's stieg zum Theil bis auf einen schwärmerischen Grad.[2] Sobald man sich also einem Deisten gegenüber auf einen philosophischen Boden stellte, so war es der Boden der Locke'schen Philosophie, auf dem sie gemeinschaftlich Fuss fassten. Somit musste die Anerkennung des natürlichen Gesetzes, das «leichte und einfache Christenthum» beiden gemeinschaftlich seyn.

Es liesse sich eine bedeutende Anzahl von Aeusserungen gerade solcher Männer, welche als offenbarungsglaubig anerkannt werden müssen und meistens gerade gegen Deisten geschrieben haben, vom ersten bis zum vierten Jahrzehent des 18. Jahrhunderts zusammenstellen, welche im Wesentlichen die gleichen Gedanken, zum Theil sogar in den gleichen Worten ausgesprochen haben, die Tindal, als Sprecher des Deismus, entwickelt hat.[3]

[1] S. oben, S. 231.

[2] Ein Beispiel hievon haben wir an dem trefflichen presb. Theologen George Benson († 1765). Dieser erzählte dem bekannten Lardner, an dessen Tisch, dass er einmal eigens eine Reise zu John Locke's Grabmal gemacht und die Möglichkeit einer Anbetung der Heiligen an sich selbst erfahren habe, indem er sich kaum habe enthalten können, auszurufen: *Sancte Johannes, ora pro nobis!* Vergl. Brit. theol. Magazin II, 2. S. 407. Anmerkung.

[3] Hatte doch Charles Gildon, früher der Freund Blount's, Herausgeber seiner nachgelassenen Schriften, und Vertheidiger seines Selbstmords († 1723), nachdem er von diesem Standpunkt abgekommen war, in seinem «Handbuch des Deisten» (*The Deists Manual: or, a Rational Enquiry into the christian Religion* u. s. w. Lond. 1705), das also die Orthodoxie vertheidigen will, sich dahin erklärt, das natürliche Gesetz sey die ewige Regel unseres Handelns, die nie werde geändert werden; das Gesetz des Moses und das Gesetz Christi seyen nur die Wiederherstellung (*Restoration*) dieses ewigen Gesetzes, das der Mensch durch seine Thorheiten, verdorbene Sitten vergessen oder äusserst geschwächt hatte: *So that the three Laws of Nature, of Moses, and of Christ, were one and the same individual Law;* — a. a. O.

Ein entschiedener Repräsentant dieser Richtung, der sie zugleich systematisch ausführte, war der Gegner Tindals, James Foster. Diesen Dissenter, der von der Schule zu Exeter an in beständiger, vertrauter Freundschaft mit Conybeare lebte († 1752), schildert Alberti, der ihn predigen hörte und persönlich kennen lernte, als einen ausgezeichneten Prediger, als einen Redner voll guter und reifer philosophischer Gedanken, der durch einen trefflichen äussern Vortrag starken Eindruck mache, aber in seiner Denkweise ein vollkommner heidnischer Philosoph sey.[1] Foster wünschte die Freiheit der Debatte ganz unbeschränkt zu sehen und erwartete davon eine feste Ueberzeugung Aller von der guten Sache der Religion. Er gibt zu, dass die Vernunft an sich fähig sey, die Wahrheiten der

S. 239. 274. vergl. 257. — Im gleichen Geist, wiewohl mit eigenthümlicher Färbung, behandelt Thomas Burnet (vergl. oben S. 123) in seinem nachgelassenen Werk: *De fide et officiis Christianorum.* Lond. 1727, so supranaturalistisch er denkt, denn doch alle positiven Religionen so, dass er sie auf die *Religio prima, æterna, immutabilis,* die in den heidnischen Volksreligionen auf's äusserste entstellt, im Mosaismus mit nationaler Beschränkung wieder hergestellt, als Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit universalistisch gegeben ist durch Jesum Christum, gründet; neu wäre nach ihm im Christenthum nur die Vollkommenheit der Hoffnung auf eine selige Unsterblichkeit. Vergl. die Nachricht über diese Schrift in Nitzsch's System der christlichen Lehre, 4. Aufl., S. 102 f. In der Regel behaupteten diese rationalen Orthodoxen, dass das Christenthum im Ganzen identisch sey mit der natürlichen Religion, nur dass es dieselbe der Lage der Menschheit, welche entartet war, angepasst habe (so z. B. Thomas Sherlock: *that Christ came into the world not merely to restore the Religion of Nature, but to adapt it to the State and Condition of Man; and to supply the Defects, not of Religion, which continuated in its first Purity and Perfection, but of Nature. Sermon before the Society for Propagating the Gospel,* S. 20; f. Conybeare *Defence* S. 14), und dass es Zusätze neu hinzugefügt habe (Joseph Butler, Bischof zu Durham, *The Analogy of Religion natural and revealed to the Constitution and Course of Nature.* Lond. 1736; deutsch, von Spalding, 1758. 1779: obgleich die natürliche Religion der Grund und Haupttheil des Christenthums ist, so macht sie doch keineswegs dasselbe ganz und gar aus u. s. w. S. 235 der Uebers., Ausg. v. 1779); namentlich solle dieses Neue in der Lehre vom ewigen Leben bestehen, welche durch den fleischgewordenen Sohn Gottes geoffenbart, durch seine Auferstehung und die Gaben des h. Geistes bestätigt worden sey (Jeffery *Christianity the Perfection of all Rel.* 1728. Vorr. S. XVII., vergl. oben Th. Burnet und Locke's *Reasonableness* u. s. w., oben S. 184 ff.).

[1] Alberti, Briefe, betreff. Rel. und Wiss. in Grossbrit. 1752. III, 732 ff. Brit. theol. Magazin II, 1. S. 160 ff.

natürlichen Religion zu entdecken, allein er macht einen grossen Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit und baut auf die Thatsache, dass die Menschen in der Wirklichkeit nicht denken, die bedingte Nothwendigkeit einer Offenbarung, indem ein ausserordentlicher Gesandter Gottes durch Wunder, die er verrichtet, einen Eindruck machen muss und ein Gegengewicht gegen die den herkömmlichen Aberglauben begünstigenden Vorurtheile bildet. Das Wesen der wahren Religion ist zu allen Zeiten und bei allen Völkern eines und dasselbe gewesen und wird auch immer eines und dasselbe bleiben; es besteht in dem Glauben solcher Sätze und in der Uebung solcher Pflichten, welche auf der Natur und Vernunft der Dinge beruhen. Diese allgemeine, ewige und unveränderliche Religion der Natur kann man nicht entbehren; sie konstituirt in der Religion alles das, was darin für sich einen Werth hat; die positive Religion ist nur um der natürlichen willen da; die natürliche ist Zweck, die positive Mittel. Uebrigens hat die Offenbarung vor der natürlichen Religion das voraus, dass sie eine gleichförmigere, einstimmigere und allgemeinere Norm der sittlichen Pflichten abgibt, als sich bei der Verschiedenheit der Fähigkeiten, Gemüthsarten und Vorurtheile der Menschen erwarten lässt, wenn man es jedem selbst frei gibt, sich ein System der sittlichen Pflichten zu machen.

Auf den Einwurf, warum Gott, wenn die Offenbarung doch so nöthig sey, dieselbe nicht Allen gegeben habe, antwortet Foster: wenn überhaupt eine Mannigfaltigkeit in den Werken Gottes ist, indem Geschöpfe verschiedener Ordnung in der Welt sind, so muss die Mannigfaltigkeit und folglich auch Ungleichheit innerhalb einer und derselben Gattung von Geschöpfen mit der Weisheit und Güte Gottes vereinbar seyn. Der baptistische Prediger unterscheidet sich von Tindal durch die Behauptung der (relativen) Nothwendigkeit der Offenbarung, einer Offenbarung, welche in ihrem Gehalt auch solches haben könne, was die Vernunft für sich nicht zu entdecken vermöge; sodann dadurch, dass er die absolute Vollkommenheit der natürlichen Religion nur als möglich, nicht als wirklich zugibt. Indessen ist die Auffassung der christlichen Religion, da sie auf die Persönlichkeit Christi kein spezifisches Gewicht legt, nur das prophetische Amt gelten lässt und die Bedeutung des Todes Christi nur symbolisch nimmt, von der Art, dass sie von der Ansicht Tindals nicht viel abweicht. Kein Wunder, dass Foster von

Manchen geradezu für einen Freidenker und Deisten erklärt wird.[1]

Liess man sich auf die Vertheidigung des thatsächlichen Charakters der christlichen Religion ein, so führte das auf Erörterungen, welche man später dem «wahren Evangelium» von Chubb gegenüber geltend zu machen Gelegenheit bekam. Den Schriften Chubbs wurden ausführliche Antworten von Stebbing, Joseph Horler, C. Fleming, Lorenz Jackson entgegengestellt.

[1] Trinius Freidenkerlexikon S. 282, vergl. Thorschmid II, 306 ff.

Viertes Kapitel.

Das alte Testament, oder die von Thomas Morgan erregte Controverse

Bisher hatte es sich hauptsächlich um den Mittelpunkt, um die christliche Religion als Offenbarung gehandelt, wiewohl das A. T. in der Reihe der Religionsansichten überall auch mit zur Sprache kam. Es war nur eine Vervollständigung der gepflogenen Erörterungen, wenn das A. T. auch ausdrücklich zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wurde. Diess geschah durch das anonyme Werk: der Moralphilosoph, das von 1737 an herauskam. THOMAS MORGAN, den zuerst Samuel Chandler als Verfasser entdeckte und nannte, war eine Zeit lang Prediger einer Dissentergemeinde; als er sich später (1726) zum Arianismus bekannte, verlor er sein Amt. Nun legte er sich auf die Heilkunde und übte dieselbe unter den Quäkern zu Bristol. Zuletzt lebte er als Schriftsteller zu London bis zu seinem Tod (14. Jan. 1743).[1]

Die Schrift von Morgan, welche hieher gehört, hat den Titel: der Moralphilosoph.[2] Nur der erste Band ist eine selbstständige Entwicklung, die zwei folgenden sind nur Streit- und Vertheidigungsschriften gegen verschiedene Gegner. Die Form des ersten Bandes ist, wie schon der Titel besagt, die dialogische.

[1] Diese mageren Data entlehnen wir aus den *Memoirs of the Life and Writings of Mr. William Whiston 1749*, S. 318; vergl. Baumgarten Hall. Bibl. VI, 181. V, 331. f.

[2] *The Moral Philosopher. In a Dialogue between Philalethes, a christian Deist, and Theophanes, a christian Jew*, London I, 1737; II, 1739; III, 1740. Der zweite und dritte Band haben den Zusatz: *By Philalethes;* und der zweite hat neben dem *Moral Philosopher* noch die specielle Bezeichnung: *Being a farther Vindication of Moral Truth and Reason* u. s. w.; der dritte: *Superstition and Tyranny inconsistent with Theocracy.*

Der Verfasser will angeblich nur Unterhaltungen, die in einem Club von Gentlemen, der zwei Jahre lang alle 14 Tage einmal auf dem Lande zusammenkam, über Religion und Christenthum gepflogen worden seyen, frei wiedergeben.

Gar viele Gedanken hat, wie sich zum voraus erwarten lässt, unser Schriftsteller mit den bisherigen gemein, z. B. dass er ein unfehlbares Kriterium der Göttlichkeit einer Lehre aufstellt, nämlich die sittliche Wahrheit, Vernunft und Angemessenheit der Sache selbst. Ebenso ist das nichts Eigenthümliches, dass er sagt: die ursprüngliche wahre Religion Gottes und der Natur bestand in der unmittelbaren Verehrung des einen wahren Gottes durch unbedingte Ergebung und Abhängigkeit von ihm, in der Erfüllung aller Pflichten der sittlichen Wahrheit und Gerechtigkeit. Man betrachtete Gott nicht blos als Schöpfer, sondern auch als Erhalter und Regenten der Welt durch seine beständige Thätigkeit. Auf das Letztere legt Morgan ein Gewicht, das man nach der gewöhnlichen Vorstellung von der Ansicht des Deismus über das Verhältniss des Weltverlaufs zu Gott gerade umgekehrt erwartet. Er begründet namentlich die Ansicht, dass Gott die natürliche und sittliche Welt durch seine stete Gegenwart und unmittelbare Wirkung regiere,[1] durch folgende Erwägung: wenn die natürlichen und wesentlichen Grundkräfte der Welt ohne Gott und ohne die fortgesetzte Wirkung der ersten Ursache die Welt erhalten und regieren können: so möchte ich doch gerne wissen, warum sie die Welt nicht schon ursprünglich geschaffen haben könnten; denn kann die Körperwelt kraft ihrer eigenen inneren Gesetze und wesentlichen Kräfte auch nur einen Augenblick fortdauern ohne die nothwendige Gegenwart und Wirkung Gottes auf sie: so lässt sich diess ebensogut auch für eine längere Zeit denken u. s. f. bis ins Unendliche vorwärts und rückwärts, von Ewigkeit zu Ewigkeit.[2]

[1] Die Ausdrücke sind stark und unzweideutig genug: *God governs the natural and moral World, by his constant uninterrupted Presence, Power and incessant Action upon both, and not by any such essential, inherent Powers or Properties in the Things themselves, as might set aside the continued Presence, Power and Agency of God as unnecessary, or as having nothing to do in the Government of either the natural or moral World. Moral Philosopher* I, 186.

[2] a. a. O. S. 186—189, vergl. 230. Diese Stelle kommt, was wohl zu bemerken ist, in der Rede des Philalethes, des christlichen Deisten, nicht in der des christlichen Juden vor.

Die Ansicht, wornach ein *selfexistent System of Creatures* angenommen wird, nennt Morgan geradezu einen Atheismus in Beziehung auf die Natur, und meint, es wäre gar nicht zu verwundern, wenn ein Moralatheismus daraus werde. Den Atheismus überhaupt erklärt er für das gemeinschaftliche Produkt von Aberglauben und Schwärmerei, wie überhaupt ein Extrem auf das andere führe: ein Atheist sey nichts anderes, als ein Schwärmer zwischen Wachen und Schlafen.[1] Um sich eine Vorstellung machen zu können von der wahren Frömmigkeit, wie der Verfasser sie sich denkt, geben wir das Gebet, das er dem Moralphilosophen in den Mund legt, nachdem dieser zuerst, wie es die Ordnung der Sache erfordert, sich um Selbsterkenntniss bemüht, sodann die Welt um sich her mit vernünftigem Geiste betrachtet und sich überzeugt hat, dass ein Allgeist (*a universal Mind*), allweise und allmächtig, das Ganze geschaffen hat und regiert. Ist er zu dieser Ueberzeugung gelangt, so kann er sich kaum enthalten, sich ungefähr so an den Allgeist zu wenden: «O du ewige Vernunft! Vater des Lichts und unendliche Quelle aller Wahrheit und Güte, gestatte mir, mit der tiefsten Demuth und Ehrfurcht mich an dich zu wenden als meinen Schöpfer und Erhalter, dem ich dieses zusammengesetzte Daseyn von Geist und organisirter Materie verdanke. — Ich erkenne, o Vater der Geister, diese natürliche und nothwendige Abhängigkeit von deiner beständigen, allgemeinen Gegenwart, Macht und Wirksamkeit. Nimm mich unter den beständigen, ununterbrochenen Schutz deiner göttlichen Weisheit, Güte und Allgenügsamkeit; lass' ferner in meinen Verstand fallen die Strahlen unveränderlicher ewiger Vernunft! — Sollte ich abirren vom Weg der Wahrheit und im Dunkeln wandern, so unterweise mich durch väterliche Züchtigung, lass Schmerzen und Sorgen mich Weisheit lehren, aber überlasse mich nicht meinem niedern thierischen Selbst. — Segne mich immer mit den erleuchtenden, beglückenden Einflüssen deiner gütigen Gegenwart, Macht und Liebe, — so soll mein ganzes Daseyn ein ewiges Denkmal seyn dir zu Preis und Ehre!»[2]

Mit dem allen würde Morgan noch nicht verdienen, einen eigenthümlichen, selbstständigen Rang in der Reihe der Deisten zu bekommen. Allein er verdient diesen, sofern er ein eigenthümliches, bisher noch nicht dagewesenes Prinzip vertritt, und,

[1] a. a. O. S. 209.
[2] a. a. O. S. 426. f.

sofern er die Untersuchungen über Gegenstände der Religion und des Glaubens auf ein neues Feld versetzt. Der Kreis nämlich, in welchem sich seine Gedanken vorzüglich bewegen, der Gegenstand, auf den er ein neues Licht werfen möchte, ist das A. T., seine Geschichte, seine Religion; das neue Prinzip, das er geltend macht, wissen wir in der Kürze und im Allgemeinen nicht passender zu bezeichnen, als wenn wir sagen, es sey eine gnostische Anschauung des Verhältnisses zwischen dem A. und N. T.

Einerseits knüpft diese Erörterung des A. T. und seines Verhältnisses zum N. an die 1724 begonnenen Verhandlungen über den Weissagungsbeweis an, andrerseits unterscheidet sich Morgan's Schrift von dem, was damals besprochen wurde, dadurch, dass er ausdrücklich den Mosaismus und die ganze A. T. Geschichte seiner Kritik unterwirft. In der Debatte über die Weissagungen des A. T. und deren Erfüllung im N. hatte man sich hauptsächlich um die Frage gedreht, ob das A. T. typisch erklärt werden dürfe oder gar müsse; man hatte gesagt, die christliche Offenbarung sey in dem A. T. wenigstens dunkel und typisch enthalten. Darüber urtheilt Morgan folgendermassen: so schön es lauten mag, wenn man sagt, das buchstäbliche Judenthum sey das figürliche Christenthum und umgekehrt sey der Buchstabe des Evangeliums der Geist des Gesetzes, Moses sey der Schatten Christi und Christus die Substanz des Moses; so ist das denn doch für einen gewöhnlichen Verstand ein wenig verwirrend. — Man hat Lust, mich zu überreden, dass die Propheten das Evangelium gepredigt haben und dass namentlich Jesaias Jesum Christum und das Wesen seines Reichs gepredigt habe, so gut als Paulus. Aber Alles das ist für mich blose Einbildung und Ihr könntet mir eben so gut sagen, Jesaias habe die Analysis des Unendlichen gelehrt. Denn das Reich des Messias steht so wenig in Beziehung zu dieser, als zu der Kirche Christi. Ja das Königreich des jüdischen Messias, sowie es von den Propheten geschildert wird, ist der Kirche Christi auf Erden, die wesentlich eine Vorbereitung auf das Himmelreich ist, geradezu entgegengesetzt, was mit der Geometrie und Algebra nicht der Fall ist.[1]

Hier wird bereits zwischen der A. T. Messiashoffnung und der N. T. Geschichte eine Kluft befestigt; das Aeusserste, was

[1] a. a. O. S. 19; vergl. *A Letter to Eusebius* (eine dem zweiten Band des *Mor. Phil.* angehängte Vertheidigungsschrift Morgan's) S. 35 f. und 33.

Morgan zu Gunsten der messianischen Weissagungen zugibt, ist: die Propheten hatten nur die allgemeine Erwartung, dass Gott eine bessere Religionsanstalt gründen werde, aber über das Wie haben sie theils nichts gesagt, theils sich getäuscht.[1] — Das gehört, genau genommen, noch den Erörterungen über den Weissagungsbeweis an. Morgan geht aber, wie gesagt, auch auf den Mosaismus über und will zeigen, dass die ganze mosaische Institution keine göttliche Offenbarung gewesen sey. Doch wir müssen noch weiter zurückgehen.

Die ursprüngliche Religion bestand, wie wir gesehen haben, nach Morgan, in unmittelbarer Verehrung des einen wahren Gottes als des Schöpfers und beständig wirkenden Erhalters und Regenten der Welt. Diese reine Urreligion wurde verdorben und entstellt durch Engelverehrung. Der Abfall nahm in der Engelwelt selbst seinen Anfang, noch ehe der Mensch vorhanden war. Diese erhabenen Geister waren mit verschiedenen Fähigkeiten und Kräften geschaffen und Gott hatte ihnen zum Wohl des Ganzen in verschiedenen Stufen des Rangs und der Ordnung ihr Geschäft in der Weltregierung angewiesen, so jedoch, dass er die Oberherrlichkeit ungetheilt behielt und dass man sich an ihn unmittelbar wenden sollte. Bald fingen die Engel niedereren Rangs an, sich nicht mehr an Gott unmittelbar, sondern an Lucifer oder Satan zu wenden. Diess gab den Erzengeln Veranlassung, sich eine Art Souveränität anzumassen, eine vermittelnde Stellung zwischen Gott und der übrigen Schöpfung. Die Folge dieser Usurpation war, dass sie nach einem himmlischen Krieg gestürzt, auf ewig aus dem Reich des Himmels verbannt und zum Exil auf der Erde verurtheilt wurden. Auf der Erde fingen sie dasselbe Spiel wieder von Neuem an, verführten die bisher unschuldig gebliebenen Menschen zum Abfall, beredeten dieselben, sie (die Engel) seyen Götter, und können eine aristokratische Regierung auf der Erde gründen, die weit besser sey, als die Monarchie des Himmels. Sie bewogen die Menschen Anfangs nur dazu, sich nicht unmittelbar an Gott, sondern zunächst an sie, als die Mittler und Fürsprecher bei Gott zu wenden. Später brachten es diese Dämonen dahin, dass man sie für absolut und unabhängig in ihren Distrikten ansah und somit den wahren Gott von der religiösen Verehrung und dem Gehorsam gänzlich ausschloss.

[1] *Mor. Phil.* I, 335.

Endlich stellten die Menschen zwischen diese neuen Götter und sich neuerfundene Mittler und Fürsprecher, indem man die Helden und grossen Männer nach ihrem Tod kanonisirte, bis man es endlich zum Bilderdienst brachte.[1]

Diese phantastische, mythologisch spekulirende Erklärung des Polytheismus, ungefähr im Geschmack der ersten christlichen Jahrhunderte, wo indessen der Dämonenglaube noch lebendige Wurzeln hatte, könnten wir, von dem sonstigen nüchternen Wesen Morgans aus zu schliessen, so auffassen, dass wir die Sache psychologisch wenden und sagen, es soll nur die Entstehung der Vielgötterei aus der sich bildenden Vorstellung von Schutzengeln, welche die Weltregierung vermitteln, abgeleitet werden. Indessen finden wir dieselbe Ansicht, dass der höchste Gott den Engeln eine Art untergeordneter Auktorität und Vollmacht in bestimmten Gränzen, Familien u. s. w. ertheilt habe, auch noch an andern Stellen ausgesprochen.[2]

Die Verehrung der Götter geschah durch Opfer, welches ursprünglich nur feierliche Feste waren, zu deren Ordnung und Leitung sich allmählig ein Priesterstand bildete. Das erste organisirte Priesterwesen fand in Aegypten statt, wo Joseph eine von der Krone unabhängige erbliche Hierarchie begründete, die mit den Dämonen in Verkehr zu stehen vorgab. Von dieser Zeit an wurde Aegypten die Mutter des Aberglaubens, die Patronin der neuen Götter in der ganzen Welt. Die Israeliten wurden während eines über 2 Jahrhunderte dauernden Aufenthalts in Aegypten vollkommen ägyptianisirt. Desshalb musste Moses sich der Schwärmerei und dem Aberglauben seines Volks bequemen, jedoch nicht ohne dass er vielfache Warnungen vor dem plumpen Aberglauben einstreute. Da Moses und die Propheten das Volk nicht neu schaffen konnten, so mussten sie es nach seiner eigenen abergläubischen Weise regieren. Desshalb gab ihnen Moses ein Gesetz, nicht in der Form eines Naturgesetzes oder einer Naturreligion, sondern in der Form des unmittelbaren Willens und der Stimme Gottes, so dass sie nicht nach Gründen zu fragen hatten.[3]

[1] a. a. O. I, 230 ff.

[2] *Mor. Phil.* III, 85 f. 104 f.

[3] *Mor. Phil.* I, 237 f. 251. 271. — Mit der Behauptung, dass die Israeliten durch die ägyptische Priesterreligion so verdorben worden seyen, dass Moses ihrem Aberglauben sich habe anbequemen müssen, schliesst sich Morgan an Spencer an.

Das Moralgesetz, das Moses dem Volk Israel als Staatsgrundgesetz gab, war blos ein bürgerliches, nationales Gesetz und demgemäss waren alle seine Sanktionen rein zeitlich; sie bezogen sich nur auf das äussere Benehmen des Menschen in der Gesellschaft, keine Vergeltung wurde für ein künftiges Daseyn angekündigt.[1] Ein solches Gesetz konnte sich nicht auf die innern Triebfedern der Handlungen erstrecken, konnte die Gewissen nicht reinigen, die Gesinnung nicht verbessern, die Unsittlichkeiten, wodurch der Mensch sich zum Narren oder Thier herabsetzt, nicht heilen. Ja selbst im Kreis der geselligen Tugend erstreckte es sich nicht über die Glieder der Nation, den Saamen Abrahams hinaus: Friede nur nach Innen, nach Aussen Zustand des Kriegs gegen die ganze Welt, namentlich Vertilgungskrieg gegen die Kanaaniter, der sogar ausdrücklich zur Pflicht gemacht wird. So beschränkt und unvollkommen war selbst der sittliche Theil des Gesetzes, sowohl seine Vorschriften, als seine Sanktionen.

Und vollends das Ritual- oder Ceremonialgesetz, das von der Priesterschaft und dergleichen handelt, ist ursprünglich nichts weiter als ein Stück fleischlicher, weltlicher Politik, woran nichts Wahres und Gutes ist; eine bindende, zu Sklaven machende Verfassung, ein unerträgliches Joch der Finsterniss, Tyrannei und Vasallenschaft, des Grimms und Elends, dass weder sie, noch ihre Väter dieses Gesetz zu tragen im Stande waren. Will man zwischen Mosaismus als Religionssystem und als Nationalgesetz unterscheiden, so dass er in ersterer Beziehung freilich unvollkommen, in letzterer jedoch Gottes durchaus würdig gewesen sey, so antwortet Morgan: in der Theokratie lässt sich zwischen Religion und bürgerlichem Gesetz nicht trennen. Man darf zwar unterscheiden zwischen innerer und äusserer Religion, aber dieser Unterschied fällt nicht zusammen mit dem Unterschied zwischen Religion und bürgerlichem Gesetz.[2]

Die gewichtigste Auktorität, auf die sich Morgan für seine Ansicht vom Mosaismus berufen zu können glaubt, ist der Apostel Paulus. «Wenn Paulus vom Gesetz spricht, so sind drei verschiedene Bedeutungen des Wortes wohl zu unterscheiden:

[1] *None of its* (des Gesetzes) *Rewards or Punishments relating to any future State: or extending themselves beyond this Life*, a. a. O. 27.

[2] *Mor. Phil.* I, 23 ff.

erstens das ins Herz geschriebene Gesetz der Natur, das, als Wille Gottes im Leben befolgt, die Religion der Natur konstituirt; diess ist, nachdem Juden und Heiden davon abgefallen sind, das Gesetz des Glaubens, zu welchem sie durch die Gnade Gottes vermittelst des Evangeliums Christi wiedergebracht werden sollen. Zweitens das mosaische Sittengesetz; dieses nennt Paulus heilig, gerecht und gut, eine Vorbereitung auf das Evangelium; aber er nennt es auch schwach, unvollkommen. Drittens vom Ritualgesetz (*the legal Constitution of the Jewish Priesthood*) redet Paulus, wenn er das Gesetz als fleischlich, weltlich, als unerträgliches Joch schlechthin verwirft und verdammt. Dieses Gesetz sucht Paulus auf die Seite zu schaffen, sofern es blos Vorbild des Künftigen sey, das jetzt durch die christliche Anstalt, wo Christus Hoherpriester seyn müsse, aufgehoben sey. Dass Paulus nur gegen den Missbrauch und das Missverstehen des Gesetzes polemisire, ist falsch. Er predigte ein Gesetz gegen Moses und die Propheten, eine neue Lehre, und es gibt nicht einem einzigen Zweck oder Nutzen des Ritualgesetzes, gegen den er nicht opponirt. Wenn aber Paulus das Ceremonialgesetz in seinem buchstäblichen Sinne verwirft und für abgeschafft erklärt, während Moses es als bleibende Ordnung gegeben hatte, so ist diess eine offene Erklärung, dass das Gesetz keine göttliche Institution seyn konnte. Wäre das Ceremonialgesetz eine göttliche Institution, d. h. eine unmittelbare Offenbarung von Gott, so hätte es die Gewissen binden müssen, und hätte nur direkt und förmlich durch eine Offenbarung zurückgenommen und aufgehoben werden können.»[1]

Wir werden auf Paulus später zurückkommen; vorjetzt haben wir zu bemerken, dass Morgan die Geschichte des Auszugs aus Aegypten nicht nur, sondern die ganze israelitische Geschichte, zwar nicht an einem Faden, doch wenn wir die da und dort zerstreuten Stellen zusammennehmen, vollständig durchkritisirt, wobei theils die Farbe des Uebernatürlichen und Wunderbaren abgebleicht, theils der sittliche Charakter der handelnden Personen in ein schlimmes Licht gestellt wird. Die Wundererzählungen behandelt er so, dass man sieht, wie er zwischen der Voraussetzung des Betrugs und der Annahme einer verändernden Sage unklar hin und her schwankt. «Die Plagen, welche auf wunderbare Weise und beinahe augenblicklich

[1] a. a. O. 24, ff. 40 f. 50 f.

durch das Schwingen einer Art Zauberstabs hervorgebracht worden seyn sollen, sind von jeher, bis auf den heutigen Tag, das gemeine Unglück Aegyptens gewesen, indem sie aus natürlichen Ursachen entstehen, z. B. aus der Stagnation des ausgetretenen Nilwassers u. s. w. Unser hebräischer Autor berichtet in der That alles das mit Umständen, unter denen diese Unglücksfälle insgesammt so übernatürlich und wunderbar aussehen, als ob sie durch die Hand Gottes unmittelbar, ohne irgend eine natürliche Mittelursache, veranlasst wären. Aber diess wird weniger überraschend seyn für jeden, welcher erwägt, dass die hebräischen Geschichtschreiber beständig in diesem Tone sprechen, indem sie die gewöhnlichsten und natürlichsten Ereignisse übernatürlichen Ursachen und dem unmittelbaren Eingreifen Gottes zuschreiben. Sie lebten und schrieben in einer Zeit grosser Unwissenheit und Finsterniss, wo man in die allgemeinen Gesetze der göttlichen Regierung der natürlichen und sittlichen Welt wenig oder gar keine Einsicht hatte; überdiess richten sie sich beständig in allen ihren Schriften nach der Unwissenheit, dem Aberglauben und den plumpen Vorstellungen des Pöbels. Ihre Volksgenossen liessen sich durch nichts leiten, als durch Wunder, Zeichen, Weissagungen, Offenbarungen und ähnliche starke Eindrücke übernatürlicher Mächte. Sie wussten nichts von der ewigen, unveränderlichen Güte oder von der innern Angemessenheit der Handlungen, sondern hatten selbst ihre Sittengesetze nur als positive Stiftungen der Auktorität überkommen. Wollten wir diese Geschichtschreiber gar zu buchstäblich, gemäss der jetzt herrschenden Philosophie und Theologie auslegen, so müssten wir den Schluss machen, dass es in jenem Kreis kaum etwas wie natürliche Ursachen oder gewöhnliche Vorsehung gegeben habe, sondern dass alles, was sich auf diese Nation bezog, durch Wunder, übernatürliche Kräfte und unmittelbares Eingreifen viele hundert Jahre lang geschehen sey. Allein da Gott immer derselbe ist und seine allgemeinen Gesetze, nach denen er regiert, stets die gleichen bleiben, so ist es eine auffallende Erscheinung, dass so viele gelehrte Männer zu dieser Tageszeit immer noch alle diese allgemeinen Gesetze der Natur und Vorsehung umkehren und sich so schwer abkämpfen, um uns zu dem altägyptischen und jüdischen Aberglauben und zu der alterthümlichen Unwissenheit zurückzubringen. Doch all' das hellere Licht der Wahrheit und der gewisseren Einsicht in die Gesetze Gottes und der Vorsehung, dessen diese modernen Zeiten sich

erfreuen, muss jetzt, wie es scheint, als Irreligiosität und Unglaube gelten bei denen, die dazu berufen sind, unsere Seelen den Weg des Heils zu leiten.»[1]

Hier wird also der Ton des Wundervollen davon abgeleitet, dass den Schriftstellern vermöge ihrer Unkenntniss der natürlichen Gesetze die Sachen eben einmal so erschienen seyen, wiewohl mit dem «zu buchstäblich auslegen» schon angedeutet ist, dass auch die Darstellungsweise selbst, noch abgesehen von der inneren Auffassung und Denkungsart der Schriftsteller, den Schein des Wunderbaren hervorrufe. Dieser letztere Gedanke wird weiter ausgeführt, wenn Morgan darauf aufmerksam macht, die Erzähler seyen zugleich Redner und Dichter gewesen: «diese poetischen Schönheiten und dramatischen Darstellungen können dem keine Schwierigkeit machen, der in den Geist und Plan der Verfasser einzudringen, und den Redner und Dichter vom Geschichtschreiber, zu unterscheiden weiss. In dem ursprünglichen Alterthum nahm man bei dem unbedingten Vertrauen auf Gott alle bemerkenswerthen Beweise göttlicher Vorsehung als eben so viele Erklärungen und Erinnerungen Gottes. Man sprach von jedem bedeutenden Vorfall in einer eigenthümlichen Ausdrucksweise: hatten sie zufällig Fremde und Reisende bewirthet, die ihnen eine Einsicht von Gewicht brachten, so sprach man von ihnen, wie von Engeln des Herrn oder Boten Gottes. Die Geschichte des Auszugs aus Aegypten und der Eroberung von Kanaan bezieht sich auf Dinge, welche 600 Jahre vor Homers Zeit geschehen sind, und ist ganz in derselben rednerischen und dramatischen Weise geschrieben. Wollten wir dieses Drama in buchstäblichem Sinne nehmen, so müssten wir voraussetzen, Moses sey ein romanhafterer Schriftsteller (*a more fabulous, romantick Writer*) gewesen, als Homer, Ovid oder irgend einer von den heidnischen Dichtern und Mythologisten.»[2]

Diese zwei Bemerkungen, zusammengenommen, über die Denkweise und über die Schreibart der A. T. Geschichtschreiber, begründen die mythische Auffassung.[3] Indessen wird diess nicht konsequent festgehalten, manche Wundererzählungen werden

[1] *Mor. Phil.* III, 40 ff.

[2] *Mor. Phil.* I, 251, vergl. III, 94 f.

[3] Dazu kommt noch, dass Morgan, wiewohl er in der Regel Moses als Verfasser des Pentateuchs vorauszusetzen scheint, dennoch nicht nur die Integrität des Buchs bezweifelt, sondern auch wahrscheinlich

auch so behandelt, dass das Natürliche des Vorgangs, nur mit Verletzung des moralischen Charakters einer handelnden Person, hergestellt wird; z. B. der Uebergang über das rothe Meer wird so erklärt: das israelitische Volk mochte vermöge seiner geringen geographischen Kenntnisse glauben, es gebe keinen Weg aus Aegypten nach Arabien zwischen dem arabischen Meerbusen und dem Mittelmeer; und wenn man dann bei Nacht oder in einem dichten finstern Nebel blos mit dem vermischten Licht von Feuer und Rauch, das den Zug immer in eine Wolkensäule hüllte, geführt wurde, so mochte ein so unwissendes, stupides, wundersüchtiges Volk leicht zu überreden seyn, dass der trockene Grund, über den man ging, der Seeboden sey. Auf ähnliche Weise wird das Wasser aus dem Felsen erklärt: in Aegypten hatte das Volk alle Wasservorräthe vermittelst der Kanäle aus dem Nil gehabt und desshalb nie frische Quellen gesehen. Als es nun Wasser aus einem Felsen fliessen sah, so musste ihm das anfangs so wunderbar vorkommen, als die Austrocknung des Meers. Als später die Entdeckung gemacht wurde, dass das ein alltägliches Werk Gottes und der Natur sey, so schlug man dem Moses zur Strafe für solche Anmassung den Eintritt in das Land Kanaan ab.[1]

Die weitere Entwicklung der israelitischen Geschichte knüpft Morgan an das Orakel. — Es ist schlechthin nothwendig, dass in jeder Gesellschaft eine letzte Instanz ist. Als solche setzte Moses in Israel das Urim und Thumim ein. Allein es zeigte sich, dass dieses Orakel nicht unfehlbar war: die Achtung vor demselben sank nebst der Achtung vor den Priestern. Desshalb gründete Samuel den Prophetenstand, für den er eine Schule oder Akademie zu Najoth stiftete: hier studirten sie Geschichte, Rhetorik, Poetik und Naturwissenschaften, aber vor allem Moralphilosophie, oder die Wissenschaft von Gott, Vorsehung und menschlicher Natur, was bei den Alten vorzugsweise Weisheit

findet, dass Moses selbst nicht mehr geschrieben habe, als den Dekalog; dass die Geschichte der Schöpfung, Sündfluth und dergl. durch verschiedene Hände vor Moses geschrieben und erst in Samuels Zeit so redigirt worden seyn möge (*collected and digested*), wie sie uns jetzt vorliegt; dass überhaupt Samuel die ganze Geschichte seiner Nation bis auf seine Zeit herab geschrieben haben möge. *Mor. Phil.* II, 68 f. Neue Gründe für die kritische Untersuchung bringt Morgan keineswegs bei, wohl aber behandelt er einige andere Bücher des A. T. in der Kürze kritisch.

[1] *Mor. Phil.* II, 66 f.

genannt wurde. — Zur Vollständigkeit dieser ganz die moderne Zeit in jenes Alterthum übertragenden Darstellung gehört es, dass Elisa einmal «der Hauptprophet und Professor zu Najoth» betitelt wird. Die Propheten sollten aller Ungöttlichkeit und Ungerechtigkeit die göttlichen Gerichte ankündigen und in diesem ihrem Beruf gegen Fürsten so frei und rückhaltslos auftreten, als gegen Sklaven. Das war nun gewiss eine äusserst weise und ausgezeichnete Anordnung. Nur war das Volk durch die Thätigkeit der Priester schon so tief in Aberglauben und Laster versunken, dass die Propheten mit all' ihrer Kunst und Gewandtheit es nicht mehr herauszureissen vermochten, vielmehr selbst verfolgt wurden. Dem gemeinen Volk übrigens erschienen sie als wundervolle, übernatürliche, mit Gott und den Engeln in unmittelbarem Umgang stehende Wesen, als Wahrsager (*Fortune-tellers*), statt als Prediger der Gerechtigkeit. [1]

So sehr Morgan die Studien der Propheten, ihre Akademie im Zopfstyl schildert, so fasst er doch ihren Beruf, ihre Stellung in der Nation im Ganzen nicht unrichtig auf, spricht im Allgemeinen mit Achtung und Ehrfurcht von ihnen, und weiss sie von den Priestern gehörig zu unterscheiden. Doch fällt gleich die specielle Anwendung auf Samuel ungünstig aus: Saul habe den Samuel vom Hohenpriesteramt abgesetzt und dadurch sey der Prophet so erbittert worden, dass er von da an zum Sturz des Königs Plane machte; *delenda Carthago* war jetzt der Wahlspruch, und Intriken aller Art wurden gespielt. Die Krone wurde von Israel weggenommen und durch eine lange Reihe von Falschheit, Meineid, Verstellung, Undankbarkeit, Verrath und zuletzt offene Rebellion auf Juda übertragen. [2]

Von David wird gesagt, er habe, nachdem er durch die Propheten auf den Thron gesetzt worden sey, die Priester in

[1] **Mor. Phil.* I, 272. 282.

[2] a. a. O. 294—299. Annet griff später den Charakter Samuels und der Propheten überhaupt ebenfalls an, jedoch ohne die Propheten von den Priestern zu unterscheiden, wie Morgan mit Recht gethan hat. Bei der Erzählung von dem göttlichen Auftrag an Samuel, einen Sohn Isai's zum König zu salben, fragt er: «kann Jemand diese Geschichte lesen und so blöde seyn, sich einzubilden, er sehe die Hand des Herrn darin, statt den gespaltenen Teufelsfuss des Pfaffenbetrugs?» Das sey eben Hochverrath, durch Religionsheuchelei bemäntelt. *Supernaturals examined* S. 161 f.

sein Interesse gezogen. Seine Wehklage um Saul und Jonathan sey reine Heuchelei gewesen. «Er war ein grosser Genius in Poesie, Musik und Verstellungskunst, treulos in der Freundschaft, unversöhnlich in der Feindschaft; er schonte nie einen Mann in seinem Zorn, noch ein Weib in seiner Lust; während er seine Siege dem Joab verdankte, war er selbst feig und weibisch; in dem höchsten Flug seiner Andacht, wenn er Hymnen für die Tempelmusik schuf, streute er die fürchterlichsten Flüche und Verwünschungen gegen seine Feinde ein.» Wir sehen, sein Charakter wird schwarz genug gezeichnet.[1] — «Die grosse Gottlosigkeit, die den Königen von Israel vorgeworfen wird, besteht in ihrer Toleranz gegen Götzendienst und in der Gewissensfreiheit, die sie Eingebornen und Fremden gewährten, so dass jeder Gott auf seine Weise verehren durfte, durch Vermittlung und Fürsprache der noch lebenden Hohenpriester Israels oder der todten Heiligen und kanonisirten Heroen der heidnischen Nationen. Ihr Verbrechen war, dass sie die Götzendiener nicht mit Feuer und Schwert vertilgten, was der religiöse Eifer der Propheten und deren Sorge für den Herrn der Heerschaaren wünschte. Aber Jesabel hielt diese Methode für widersprechend dem Gesetz der Natur und dem Völkerrecht.»[2]

In diesem Geist wird die ganze israelitische Geschichte durchgegangen, und das Resultat konnte dabei natürlich kein anderes seyn, als, dass die unglückliche Nation durch verkehrte Politik in Religionssachen zu dem traurigen Schicksal, dem babylonischen Exil, gebracht worden sey. Den Propheten wird dabei viele Schuld gegeben, indem diese von der Rebellion Davids an bis zum Exil gegen die Laster und Unsittlichkeit des Volks zum Verwundern wenig «deklamirt» haben. Das Gesammturtheil über das Volk liegt darin, dass endlich im Dialog der «christliche Jude» Theophanes selbst zugibt, das Volk Israel und später dessen Ueberbleibsel, Juden genannt, seyen ein höchst verkehrtes, gröblich unwissendes, abergläubisches und verzweifelt gottloses Geschlecht von Menschen gewesen.[3]

Doch die tiefste Herabsetzung der israelitischen Geschichte liegt darin, dass der Gott Israels nur ein untergeordneter,

[1] *Mor. Phil.* I, 300, II, 179 f. 188.
[2] *Mor. Phil.* I, 313 f.
[3] a. a. O. I, 265; vergl. II, 38. III, 212.

beschränkter Schutzgott, nicht der höchste Gott selbst gewesen seyn soll.

Von der Erscheinung Gottes vor Moses auf Sinai spricht Morgan so: «es war sicherlich die grösste Gunst, den sehen zu dürfen, welcher schlechthin unendlich und unsichtbar ist, und die Stimme dessen zu hören, der keine solche sinnliche Eigenschaften haben kann. Aber eben diess, sowie die ganze israelitische Geschichte, macht es einleuchtend, dass dieser Gott Israels nicht der Gott des Himmels und der Erde seyn konnte, sondern blos ein lokaler, sichtbarer und hörbarer Schutzgott, blos der Gott und Protektor dieser Nation. Ja wenn der mosaische Jehova nicht ein Idol gewesen ist in der Weise von Aegypten, so hat es gar nie ein Idol in der Welt gegeben.» [1]

Wie sich aus dem Bisherigen ergibt, befestigt Morgan eine grosse Kluft, macht eine dualistische Scheidung zwischen dem A. und N. T., und ebenso zwischen Judenchristenthum und reinem Christenthum.

Dass Morgan das Christenthum als Moral auffasste und als wiederhergestellte Religion der Natur, wurde schon bemerkt. Ein Gesichtspunkt verdient in dieser Beziehung noch herausgehoben zu werden. Als Vorzug der christlichen Offenbarung wird geltend gemacht die Klarheit und Gewissheit der Kenntniss von Gott, unseren sittlichen Pflichten und der Unsterblichkeit, die wir ihr verdanken. «Man sage nicht, das seyen natürliche Wahrheiten, Pflichten, die der Vernunft evident seyen, und es habe desshalb keiner Offenbarung bedurft, um sie zu entdecken; wir würden nicht ebensogut ohne die Wohlthat der Offenbarung zu dieser Einsicht gekommen seyn. Die Bücher Euklids, Newtons *principia* enthalten allerdings natürliche Wahrheiten, die auf die Vernunft der Dinge gegründet sind; aber es müsste einer ein Thor oder Wahnsinniger seyn, wenn er behaupten wollte, er hätte sich in diesen Gegenständen ebensogut ohne diese Bücher unterrichten können und sey einem solchen Meister nicht zum Dank verpflichtet. Nehmen wir überdiess einen Confucius, Zoroaster, Plato, Sokrates oder den grössten Sittenlehrer, der je ohne das Licht der Offenbarung lebte, so waren ihre Systeme der Sittenlehre mit so viel

[1] *Mor. Phil.* III, 66. 107; vergl. S. 315: *the Israelites, from the days of Moses, believed their national tutelar God to be Jehovah, or the supreme God, but no other nation upon Earth ever believed it.*

Aberglauben und plumpen Abgeschmacktheiten vermischt, dass sie den Hauptzweck ganz verfehlten.[1]»

Soweit auch Morgan geht in Bestreitung des Offenbarungscharakters der A. T. Religion, so erkennt er doch im Christenthum eine göttliche Offenbarung an, nur verneint er alles Geheimniss in dem christlichen Glaubenssystem. Er macht den Grundsatz: alles Geheimniss in der Religion ist nichts anderes, als buchstäblich verstandene und angewandte, d. h. falsch angewandte oder gar nicht verstandene Allegorie, — namentlich bei der orthodoxen Versöhnungslehre geltend; sie gehe aus einem zu wörtlichen Verständniss der auf den Tod Christi als Opfer und dergl. sich beziehenden Ausdrücke des N. T. hervor. Dass das Verdienst und Leiden Christi auf unsere Rechnung geschrieben werde, bleibe ewig ein Widerspruch in der Natur und Vernunft der Dinge. Paulus musste wegen der Vorurtheile derjenigen, mit welchen er es zu thun hatte, die bildlichen Ausdrücke des jüdischen Gesetzes brauchen. Sie hatten eine so hohe Meinung von ihren gesetzlichen Versöhnungsopfern, dass sie den Paulus gesteinigt hätten, wenn er ihnen mit baaren Worten herausgesagt hätte, es sey nichts an der Sache. Und er that ganz Recht daran, dass er durch einen solchen Pöbel sich das Hirn nicht einschlagen liess, sondern sein Leben zu werthvolleren Zwecken erhielt. Er nahm Gelegenheit, die gesetzlichen Opfer allegorisch auszulegen, als hätten sie nur das grosse Opfer des Messias angedeutet.[2]

Jesus fand viele Anhänger, die nur durch schwärmerische Messiashoffnungen bewogen wurden, sich an ihn anzuschliessen, die aber, als sie fanden, dass er keine ehrgeizigen Absichten hatte, ihn verliessen. Die Judenchristen (*Christian Jews* oder *Judaizers*) der apostolischen Zeit nahmen, da sie Christen wurden, nichts Neues an, als den einzigen Artikel, dass Jesus der Messias sey, in dem buchstäblichen Sinn der Propheten, d. h. in ihrem eigenen nationalen Sinne.[3] Die zwei Zeitfragen in der apostolischen Periode waren diese: erstens, sind die Judenchristen immer noch verbunden, Religions und Gewissens halber dem ganzen Gesetz zu gehorchen; zweitens: sind die Heidenchristen verbunden, das mosaische Proselytengesetz Religions und Gewissens halber zu erfüllen als nothwendige Bedingung der Gemeinschaft der Juden mit ihnen? Das Apostelconcil bejahte beide

[1] a. a. O. I, 144 f.
[2] a. a. O. I, 145 ff; bes. 153 f, 161.
[3] a. a. O. I, 329; vergl. 348.

Fragen, Paulus verneinte beide, weil er nicht Dinge, die an sich gleichgiltig sind, mit moralischen nothwendigen Pflichten des ewigen natürlichen Gesetzes verknüpfen wollte; weil er das Ceremonialgesetz als annullirt betrachtete und folglich demselben ebensowenig für Juden, als für Heiden nach der Bekehrung bindende Kraft zuerkannte.

Zwei Folgerungen zieht Morgan aus diesen Thatsachen, einmal die, dass, wenn Petrus und Paulus über einen so wesentlichen Punkt, wie dieser, abweichender Ansicht waren, sie nicht gleicher Weise inspirirt und unfehlbar seyn konnten; sodann die, dass Paulus ein Freidenker gewesen sey. «Die Wahrheit ist, dass Paulus der grosse Freidenker seiner Zeit war, der kühne und tapfere Vertheidiger der Vernunft gegen die Auktorität im Gegensatz gegen diejenigen, welche ein gottloses System des Aberglaubens, der Blindheit und Sklaverei unter dem sehr scheinbaren Vorgeben göttlicher Offenbarung gegen alle gesunde Vernunft und Verstand aufgestellt hatten.»[1] — Paulus ist ihm als der Gegner des Judenchristenthums der Repräsentant des reinen Christenthums. Das orthodoxe Christenthum stellt er gegenüber dem christlichen Deismus, und orthodoxer Christ ist ihm identisch mit Judenchrist, wie denn schon auf dem Titel der *christian Deist* und der *christian Jew* einander gegenüber gestellt werden.[2] Satisfaktion und dergleichen sind ihm die «verdorbene Hefe des Judenthums;» das von der Hefe des beigemischten Judenthums gereinigte Christenthum, in dessen Aussicht er schon zum voraus in Begeisterung ausbricht, ist ein vollkommen rationales System, in Moral bestehend.[3] Unter den N. T. Schriften sieht Morgan die Apokalypse in ihrem doktrinellen Theil als Repräsentantin des judenchristlichen Evangeliums der Urzeit an. Dass trotz der weiten Differenz Juden- und

[1] *Mor. Phil.* I, 71 f. 78. 80: *all his* (des Ap. Paulus) *Sufferings — arose from his struggling as much as possible for natural Right and Reason, against the Superstition of the christian Jews.*

[2] I, 165. *Orthodox Christian — christian Deist; I am a Christian, and at the same time a Deist. — Christian Deism* I, 39 f; *christian Jews or jewish Christians, who have laboured to found Christianity upon Judaism.* Diese haben von jeher zwei Gattungen gefährlicher Gegner gehabt, nämlich die wahren christlichen Deisten (*the real Deists upon the christian Scheme*) und die wahren (*real*) Atheisten; das sind zwei wesentlich verschiedene Principien und Charaktere, die nie mit einander verwechselt werden sollten. I, 185.

[3] *In the universal Practice of moral Truth and Righteousness. Mor. Phil.* I, 199 f.

Heidenchristen dennoch so bald sich zu einer allgemeinen christlichen Kirche zusammenthaten, erklärt sich durch die Verfolgungen. Vereinigt errichteten sie sodann eine Hierarchie in der Kirche, eine antichristliche Hierarchie, nannten sich katholische Kirche, weil sie die Majorität hatten, und waren unverschämt genug, Ansprüche auf allgemeine Gewissensherrschaft darauf zu gründen. Doch gab es auch viele Dissenters, welche protestirten gegen diese Ansprüche auf geistige Macht. Aber diese wahren ursprünglichen Christen, welche die Gewissensfreiheit und das Recht des Privaturtheils nach dem Paulinischen System behaupteten, wurden zum Spott mit einem allgemeinen Namen Gnostiker genannt.[1]

Die Reformation war nicht so glücklich, als man hätte wünschen mögen, weil sie die Schrift als Ganzes ohne Ausnahme, mit Weissagungen, Geschichte und Moral, als todte, unfehlbare Regel aufstellte. Ein grosses Unglück war es, dass die Reformatoren ein seltsames und monströses Lehrsystem einführten, indem sie Einiges ohne neue Prüfung von der Auktorität der Kirche aufnahmen, Anderes selbst erfanden und sich dafür auf die Unfehlbarkeit der Schrift beriefen (Beispiele, einerseits die Lehre von der Trinität, Gottheit Christi, von der Stellvertretung; andrerseits die Lehre von der Rechtfertigung durch Christus, von der Unfähigkeit des Menschen für sich und von unwiderstehlichen Gnadenwirkungen).[2]

Wir haben die Religionsanschauung Morgans oben als eine gnostische bezeichnet, nicht als ob der Dualismus zwischen Geist und Materie und der Doketismus, welcher der Gnosis eigenthümlich ist, sich darin wiederholte, sondern weil ein Dualismus zwischen A. und N. T., zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen dem Gott Israels und dem Gott der Christen aufgestellt wird, welcher der gnostischen Ansicht von dem Verhältniss der A. T. und der christlichen Religion auffallend entspricht.

Nicht nur erscheinen unserem Deisten die Gnostiker als die ächten Christen der ersten Jahrhunderte, als die Vertreter der freien Wahrheit, sondern er betrachtet auch den Judengott als einen untergeordneten, beschränkten, nationalen Schutzgott, der keineswegs identisch sey mit dem wahren Gott, ganz so, wie die Gnosis das Gesetz und die ganze A. T. Oekonomie,

[1] *Mor. Phil.* I, 370. 78. 81; vergl. 387.
[2] a. a. O. I, 403.

dem Demiurg, einem schwachen, unvollkommenen Wesen zuschrieb. Ist der gnostische Demiurg ein harter, grausamer Gott (*Deus — judex et severus et — sævus*), so finden wir auch davon Analogien bei Morgan, besonders in seiner Erörterung des Vertilgungskriegs, den die Israeliten auf Befehl ihres Gottes gegen die Kanaaniter führen sollten, sowie in der unerträglichen, despotischen Härte, die er dem Ceremonialgesetz zuschreibt.

Die polemischen Erörterungen der ganzen A. T. Oekonomie und Geschichte bei Morgan entsprechen den Versuchen des Marcion, die *pusillitates, incongruentiæ, malignitates* des Demiurg im A. T. aufzuzeigen. Auch an der Spekulation über die höhere Geisterwelt fehlt es nicht, nur haben wir statt der gnostischen Aeonen hier die Engel und Dämonen. Doch hierauf lässt sich kein Gewicht legen, wohl aber darauf, dass Morgan den Apostel Paulus zu seinem Führer erwählt hat. Er will ein Pauliner seyn; Paulus gilt ihm als ein Vertreter der freien Subjektivität (*private judgment, Freethinking*), des reinen, ächten Christenthums im Gegensatz gegen das Judenchristenthum, gerade so, wie Marcion den Paulus allein als Apostel verehrte und nur die Schriften des Paulus und des Pauliners Lukas in seinen Kanon aufnahm. Es ist somit kein bloses Spiel mit Parallelen, wenn wir Morgan einen extremen Pauliner, einen modernen Marcion nennen und sein System insofern als gnostisch bezeichnen.[1] Der antijüdische Charakter ist die Springfeder, welche das Ganze bewegt und treibt: alles Unchristliche im Christenthum der modernen, wie der alten Zeit, kommt aus dem Judenthum, ist ungehörige Vermischung des Jüdischen mit Christlichem; sein «christlicher Deismus» will, wie schon in diesem Beiwort liegt, keineswegs eine Opposition gegen das ächte Christenthum, sondern nur Position des Aechtchristlichen seyn, und Negation des Judenchristenthums, das immer noch in der Christenheit wuchere.[2]

[1] Vergl. Baur: die christliche Gnosis, bes. S. 240 — 300 über Marcion.

[2] Wir glauben den Einfluss Morgans in Chubb's Aeusserung zu erkennen, dass die Stimmung des grossen Haufens, der sich zum Christenthum bekenne, (in seiner Zeit) mehr jüdischer als christlicher Art zu seyn scheine, ja dass sein ganzes Zeitalter in eigenthümlicherem Sinne jüdisch, als christlich genannt werden könne. *The true Gospel — vindicated* S. 36, vergl. 47; diese Schrift erschien nämlich 1739, zwei Jahre nach dem ersten Band des *Mor. Phil.*

Der erste Band des *Moral Philosopher* rief mehre Erwiederungen hervor,[1] namentlich von John Chapman († 1760),[2] von John Leland, der schon gegen Tindal aufgetreten war,[3] und von dem jüngeren Thomas Burnet.[4] Nachdem Morgan im zweiten Band auf die Schriften Chapman's und Leland's geantwortet hatte, schrieb Moses Lowman, auch ein presb. Prediger († 1752), eine Vertheidigung der bürgerlichen Einrichtungen der Hebräer.[5] Gegen Lowman und den zweiten Band von Leland's Schrift war der dritte Band des *Mor. Phil.* gerichtet (1740). Auf diesen folgte die ausführliche Streitschrift des Presbyterianers, Samuel Chandler, der den wahren Namen des *Mor. Phil.* zuerst nannte.[6]

Das wichtigste und berühmteste Werk, das in der Morganschen Controverse erschien, ist «die göttliche Sendung Mosis» von William Warburton, damals Kaplan des Prinzen von Wales, 1759 Bischof von Glocester († 1779).[7] Nicht nur

[1] Die frühsten waren anonym, z. B. *The Immorality of the moral philosopher, being an Answer* u. s. w. (*Joseph Hallet*) 1737. 2te Ausg. 1740. Morgan antwortete sogleich in der *Defence of the Mor. Phil. against a Pamphlet intitled: the Immorality* u. s. w. 1737.

[2] *Eusebius, or the true Christian's Defence against a late Book, intitled The mor. phil. Cambridge 1739. By J. Chapman M. A.*

Second Volume of Eusebius, or the true Christian's farther Defence u. s. w. Lond. 1741. Uebers. von Steffens, Hamb. 1759. 2 B.

[3] *The divine Authority of the O. and N. Testaments asserted* u. s. w. I. Lond. 1739. II. 1740. 2te Ausg. 1752. Deutsch von A. G. Masch. Rostock u. Wismar, 1756.

[4] *Scripture Doctrine of the Redemption of the World by Christ.* Lond. 1737.

[5] *Dissertation on the Civil Government of the Hebrews, in which the Justice, Wisdom and Goodness of the Mosaical Constitution are vindicated* u. s. w. Lond. 1740. 2te Ausg. 1745. Uebers. von Steffens. Hamb. 1755.

[6] *A Vindication of the History of the O. T., in Answer to the Misrepresentations and Calumnies of Thomas Morgan, M. D. and Moral Philosopher. By J. Chandler.* Lond. I. 1741. II. 1743. Gegen den ersten Theil vertheidigte sich Morgan noch 1741.

[7] *The Divine Legation of Moses demonstrated on the Principles of a Religious Deist, from the omission of the doctrine of a future State of Rewards and Punishments in the Jewish Dispensation. In six Books.* I. 1738. II. 1741. III. Das Werk ist aber auch so noch unvollständig, indem es auf neun Bücher berechnet war. Mehre Ausgaben wurden davon gemacht, im Jahr 1766 erschien schon die 5te Aufl. Eine deutsche Uebersetzung lieferte Joh. Chr. Schmidt: W. Warburton's

Morgan selbst antwortete auf diese Schrift,[1] sondern es eröffnete sich gegen dieselbe ein weiterer Kampf nicht blos von deistischer Seite, indem z. B. Chubb eine Kritik darüber schrieb,[2] sondern auch von orthodoxer Seite, indem Middleton, Pococke, Grey, Sykes, Stebbing gegen ihn schrieben, wogegen Warburton sich vertheidigte.[3]

Was bei dieser Controverse zur Apologie des N. T. und der kirchlichen Dogmatik vorkam, übergehen wir; nur das A. T. für sich und in seinem Verhältniss zum N. gehört hieher.

Wenn die Gegner Morgans zur Vertheidigung des A. T., namentlich des Mosaismus, sich darauf beriefen, dass die Regierung des israelitischen Volks eine Theokratie gewesen sey, und dass Moses jedes Wort des Gesetzes unmittelbar aus dem Munde Jehova's selbst erhalten habe; so war das freilich eine blose *petitio principii*, und Morgan stellt diesem Postulat gegenüber ein anderes mit gleichem Recht auf, von dem er meint, dass es ihm vernünftiger Weise nicht könne abgeschlagen werden, «dass keine Schrift auf ihre eigene Auktorität hin angenommen werden dürfe gegen die offenbarsten Merkmale und Zeichen des Betrugs und der Täuschung.»[4] Man musste sich offenbar auf die Sachen selbst einlassen, mit diesen allgemeinen Behauptungen liess sich nichts ausrichten. Nun gelang allerdings die negative Seite der Kritik: man deckte die Schwächen der natürlichen Erklärung auf, welche Morgan versucht hatte, so z. B. Samuel Chandler.[5] Auch die positive Bemühung der Kritik war nicht

göttliche Sendung Mosis, aus den Grundsätzen der Deisten bewiesen. 3 Bände. Frankf. u. Leipz. 1751—53.

[1] *[Morgan] Sacerdotism display'd, or a brief Examination of the Rev. Mr. Warburton's divine Legation of Moses* u. s. w. *by a Society of Gentlemen.* Lond. 1742.

[2] *Some Observations, that may be considered as relative to the first and third propositions or premises, as laid down in the Rev. Mr. Warburton's div. Leg. of M. Posth. Works* I, 69—94.

[3] *Remarks on several Occasional Reflections, in answer to the Rev. D. Middleton, D. Pococke, the Master of the Charterhouse, Dr. Grey etc., serving to explain and justify divers passages in the Div. Legation, objected to by those learned Writers.* Lond. 1744.

Vergleiche über das Literarische Baumgarten Hall. Bibl. B. V, 347 f. 349—362. Die *Primae Lineae Historiae controversiarum a Thoma Morgano excitatarum*, von Chr. Gottl. Jöcher, Leipz. 1745, sind uns nicht zu Gebot gestanden.

[4] *Mor. Phil.* III, 3. ff.

[5] *Vindication* u. s. w. *Part. I. Sect. 8. Of the Hebrew Idiom and Phraseology.*

ohne Erfolg, indem die Apologeten angegriffener Charaktere aus der israelitischen Geschichte sich annahmen. So vertheidigt Samuel Chandler den Charakter Abrahams.[1] Leland nimmt David, Samuel und die Propheten überhaupt in Schutz. Doch die eigentliche Burg, welche vertheidigt werden musste, war die mosaische Gesetzgebung selbst, das Uebrige war alles Aussenwerk. Und hier fanden sich die Apologeten in grosser Uneinigkeit unter einander über den Operationsplan, welcher gewählt werden sollte.

Der Vorwurf der Inhumanität, des Partikularismus, welcher dem Mosaismus gemacht worden war, liess sich zum Theil wenigstens dadurch widerlegen, dass man Züge der Humanität aufwies, die sich im Gesetz wirklich finden; wenn z. B. Wohlthätigkeit gegen Arme, Wittwen und Waisen, Milde gegen Sklaven, Freundlichkeit gegen Fremdlinge geboten wird; auch der Vorwurf, dass das Gesetz blos äussere Handlungen gebiete, ohne die Gesinnung zur Pflicht zu machen, wurde als unbegründet nachgewiesen. In dieser Beziehung erwarb sich Leland Verdienste um die Rechtfertigung des Mosaismus.[2]

In diesen Punkten stimmten die Apologeten des A. T. unter einander noch überein; aber der Mangel der Lehre von einem Vergeltungszustand im mosaischen Gesetz machte grössere Schwierigkeiten. Morgan hatte geltend gemacht, dass im mosaischen Gesetz von keiner Vergeltung jenseits dieses Lebens die Rede sey, dass diese Aussicht namentlich nicht als Motiv zur Gesetzeserfüllung benützt werde. Diess sollte ein wesentlicher Mangel im A. T. Religionssystem und ein Beweis seyn, dass dasselbe nicht als von Gott geoffenbart gedacht werden könne. Die Vertheidiger schlugen verschiedene Wege ein, um diesen Gedanken zu widerlegen. Die Einen verneinten die Richtigkeit der Thatsache, und suchten positive Beweisstellen für die Lehre von Unsterblichkeit und jenseitiger Vergeltung im mosaischen Gesetz anzuzeigen. Andere verzichteten auf diesen Versuch, zogen sich aber dahin zurück, die fragliche Lehre sey im mosaischen Gesetz zwar nicht ausdrücklich geoffenbart, aber sie werde darin vorausgesetzt, vielleicht aus dem Grund, weil sie als eine von den Patriarchen her erhaltene Lehre zu jener Zeit nicht

[1] Fast der ganze erste Theil der *Vindication* ist der Geschichte Abrahams gewidmet.

[2] Vergl. z. B. das 4. Kapitel der Abhandlungen vom göttlichen Ansehen u. s. w. Uebersetzung S. 263 ff.

bestritten oder geleugnet zu werden pflegte.[1] Wer auch diess misslich fand, gab das Faktum zu, dass die Lehre von der Unsterblichkeit und Vergeltung im mosaischen Gesetz sich nicht vorfinde; dabei bestritt man aber die Folgerung, welche Morgan daraus gezogen hatte, dass nämlich der Mosaismus keine göttliche Offenbarung seyn könne. Oder zog man sich wenigstens auf den christlichen Boden zurück und sagte: wenn auch die A. T. Offenbarung diesen Mangel hat, so leidet darunter die Göttlichkeit des Christenthums nicht, hebt sich vielmehr gegenüber von dem A. T. desto mehr heraus. Aus der Göttlichkeit des N. T. schloss man dann wieder zurück auf die Göttlichkeit des A. T.

Warburton fand, dass das Christenthum nicht unabhängig sey vom A. T., und gab doch das Faktum zu, dass die Lehre von einer künftigen Vergeltung im Mosaismus fehle. Während aber Andere den Satz aufstellten: das Gesetz ist, ungeachtet jene Lehre darin fehlt, dennoch göttliche Offenbarung, nahm er die Wendung, dass er sagte: das Gesetz (das A. T.) ist gerade, weil jene Lehre darin fehlt, eine göttliche Offenbarung (*quoique — parceque*), d. h. Warburton beweist gerade aus dem Nichtdaseyn der Unsterblichkeitslehre den Offenbarungscharakter des Mosaismus.

Das Beweisverfahren ist folgendes. Die bürgerliche Gesellschaft ist weder zu Bestrafung des Ungehorsams gegen das Gesetz vollkommen zulänglich, noch kann sie Belohnungen des Gehorsams anordnen. Desshalb ist die Religion für die bürgerliche Gesellschaft schlechterdings nothwendig, denn sie allein vermag zu ersetzen, was der bürgerlichen Gesellschaft an sich fehlt. Sie ersetzt es dadurch, dass sie eine Vorsehung lehrt, welche die Frommen und Tugendhaften belohnt, die Bösen bestraft. Nun ist aber bei der Beschaffenheit des gegenwärtigen Lebens die Lehre von einem zukünftigen Vergeltungszustand zur Befestigung der allgemeinen Lehre von der Vorsehung unentbehrlich (sie ist die einzige Stütze der Religion): folglich ist die Einschärfung dieser Lehre zum Wohl der bürgerlichen Gesellschaft nothwendig. Diess ist der erste Gang des Beweises. Der erste Hauptsatz ist also: die Einschärfung der Lehre von einem künftigen Vergeltungszustand ist zum Wohl der bürgerlichen Gesellschaft nothwendig.[2]

[1] Leland, am a. O. II. Hauptst. S. 118 ff, XI. Hauptst. S. 761 ff.
[2] Göttliche Sendung Mosis, I. Buch.

Was bisher aus der Natur des Menschen und dem Wesen der bürgerlichen Gesellschaft abgeleitet worden war, ist jetzt aus der Erfahrung unmittelbar zu bestätigen: in der That haben auch die Gesetzgeber und Staatengründer aus Sorge für den Staat die Religion einzuschärfen und zu befestigen von jeher sich Mühe gegeben. Sie gaben zu diesem Zweck fürs Erste eine ausserordentliche Offenbarung Gottes vor, auf dessen Befehl und unter dessen Leitung sie die Regierung ordneten. Sie prägten zweitens die Lehre von einer Vorsehung ein, und stützten sofort diese Lehre durch den Glauben an eine künftige Vergeltung, den sie durch Mysterien den Gemüthern und der Einbildungskraft des Volks nahe legten. Endlich nahmen sie die auf diese Weise eingerichtete Religion, dadurch, dass sie dieselbe zur Staatsreligion machten, unter obrigkeitlichen Schutz.[1]

Auch die Philosophen des Alterthums waren, so wenig sie an Belohnungen und Strafen in einer zukünftigen Welt glaubten, dennoch alle darin einig, diese Lehre dem Volk durch Reden und Schriften einzuschärfen, offenbar weil sie dieselbe als die einzige Stütze des Einflusses der Religion auf die Gemüther der grossen Menge betrachteten. Nachdem Warburton diess mit reicher Gelehrsamkeit nachgewiesen zu haben glaubt, stellt er als zweiten Satz den folgenden auf: alle Menschen, besonders die gebildetsten Völker des Alterthums, haben die Lehre von einer Vergeltung einstimmig für nothwendig zum Wohl der bürgerlichen Gesellschaft gehalten.

Nach diesen Vorbereitungen wird endlich auf den Mosaismus selbst übergegangen. Die Israeliten hatten sich in die Sitten und den Aberglauben der Aegyptier hineingelebt, desshalb wurden ihnen durch Moses viele Gesetze gegeben, welche theils ihren Vorurtheilen sich anbequemen, theils ihrem Aberglauben Einhalt thun sollten.[2] Die Einsicht des Moses in die Weisheit der Aegyptier, und die Gesetze, die er aus Nachsicht gegen die Vorurtheile seines Volks und um dem ägyptischen Aberglauben bei seinen Volksgenossen entgegenzuarbeiten, gegeben hat, begründen so wenig einen vernünftigen Einwurf gegen seine göttliche Sendung, dass sie dieselbe im Gegentheil bestätigen. Aegypten war die grosse Schule der Gesetzgebung

[1] a. a. O. II. Buch.

[2] Warburton nimmt die Resultate von Spencer an und vertheidigt ihn gegen die *Aegyptiaca* des Hermann Witsius.

für die übrigen Völker, und die fremden Gesetzgeber, welche hier sich unterrichteten, wagten von den Grundregeln der Regierungskunst, die sie daselbst lernten, namentlich wenn dieselben die Religion betrafen, nicht im Geringsten abzuweichen. Wenn nun Moses von dem religiösen Grundsatz, der den Polytheismus zur Volksreligion machte, und den monotheistischen Glauben nur esotorisch behielt, sowie von der Maxime, den Vergeltungsglauben als die unentbehrliche Stütze aller Religion und alles bürgerlichen Regiments auf alle Weise zu begründen und zu erhalten, — wenn Moses von diesen Grundsätzen entschieden und mit Bewusstseyn abgewichen ist (wie er es denn gethan hat); so lässt sich das bei der Annahme, dass er blos menschlicher Gesetzgeber gewesen sey, durchaus nicht erklären.[1] Moses gründete eine Theokratie, d. h. eine unmittelbar unter Gott als dem Regenten des Staats stehende bürgerliche Gesellschaft, worin nur zeitliche Belohnungen und Strafen stattfinden und zukünftige Belohnungen und Strafen weder als Sanktionen des Gesetzes und der Religion festgesetzt, noch als Lehren vorgetragen sind.[2] Folglich musste der jüdische Staat als Theokratie durch eine ausserordentliche Vorsehung verwaltet werden, und er ist wirklich durch eine ausserordentliche Vorsehung verwaltet worden, welche theils den ganzen Staat, theils die Einzelnen regierte, mit Wundern und dergleichen.[3] — Der Schluss der Beweisführung fehlt. Indessen konnte er in nichts anderem bestehen, als darin, dass von der wirklich bestehenden Theokratie aus auf die Stiftung derselben und auf den Stifter zurückgeschlossen und so die göttliche Sendung des Moses bewiesen wurde.

Diess ist der kühne Plan eines höchst originellen, mit wirklichem Scharfsinn und umfassender Gelehrsamkeit ausgeführten Werks, dessen Verfasser einer der streitbarsten Polemiker, einer der paradoxesten und geistreichsten Denker seiner Zeit, einer der aufrichtigsten Verehrer Locke's war. Eine Menge gelehrter Episoden, z. B. über die Idee des Buchs Hiob, über die ägyptische Religion und Hieroglyphik, über die altchristliche Philosophie und dergl., sind dem etwas breit gewordenen Werke

[1] a. a. O. IV. Buch, 6ter Abschnitt.

[2] Das 5te Kapitel des V. Buchs und das ganze VI. Buch (Uebers. III. Theil, S. 122—344) sind dem theils direkten, theils indirekten Beweis für diesen negativen Satz gewidmet.

[3] V. Buch, 4ter Abschnitt.

einverleibt. So bündig und fast mathematisch evident, und zugleich so schön, leicht und einfach findet Warburton seinen neuen Beweis, dass er nicht weiss, ob das Vergnügen über dessen Entdeckung oder das Auffallende der Thatsache, dass derselbe erst jetzt entdeckt werde, grösser sey.[1]

Seinen Zeitgenossen erschien es nicht ganz so: nicht nur konnten die Deisten diese Beweisführung für die göttliche Sendung des Moses nicht genügend finden, sondern die meisten Apologeten hielten den von Warburton eingeschlagenen Weg sogar für gefährlich. Von deistischer Seite wurde darauf aufmerksam gemacht, dass schon die ersten Prämissen unbegründet seyen, indem die natürliche Geselligkeit, Bedürftigkeit und Abhängigkeit des Menschen, nebst dem natürlichen Gefühl für Recht und Unrecht, Bande seyen, welche die menschliche Gesellschaft zusammenhalten, so dass demnach der Glaube an eine Zukunft nicht schlechterdings nothwendig sey. Wenn bei den Juden dieser Glaube fehle, so sey das ja eben ein Thatbeweis, dass derselbe zum Bestehen der Gesellschaft nicht durchaus unentbehrlich sey. Solle dagegen der Glaube an die Zukunft zum Zusammenhalten einer bürgerlichen Gesellschaft schlechthin erforderlich seyn, so müssten die Juden, da sie in der Wirklichkeit zusammengehalten haben, jenen Glauben gehabt haben. Wie könne aus diesem Chaos die göttliche Sendung des Moses bewiesen werden? Ferner wenn Gott die Juden unter einer theokratischen Regierungsform durch besondere Anwendung seiner Macht und Fürsorge in einer bürgerlichen Gesellschaft zusammengehalten haben solle, so lasse sich diess nur auf zweierlei Weise vorstellen; entweder so, dass Gott die Juden wie unbeseelte Geschöpfe durch physische Gewalt regiert habe, indem er die Stärke ihrer Leidenschaften vernichtete, — allein dieses sey nicht der Fall gewesen, die Begierden und Leidenschaften seyen bei dem israelitischen Volke so stark, gewaltsam und unlenksam gewesen, als bei andern Völkern; — oder so, dass Gott sie, wie freie Wesen, durch eine moralische Triebfeder regierte, welche die Leidenschaften in Schranken hielt. Diese Triebfeder war nach dem Gesetzbuch, das Verheissungen und Drohungen zu seiner Sanktion hatte, der Zusammenhang zwischen den geselligen Pflichten und der gegenwärtigen Glückseligkeit, d. h. dieselbe Triebfeder, wie bei allen andern Menschen. Selbst das

[1] a. a. O. Bd. I, S. 6, vergl. 9.

ausserordentliche, im Ganzen seltene Eingreifen Gottes in die israelitische Geschichte fällt unter die Kategorie zeitlichen Segens und Fluchs; folglich steht auch so die bürgerliche Regierung der Juden auf gleichem Fuss mit der anderer Nationen.[1]

Es gelang, einzelne Charaktere und Geschichten, sowie den sittlichen Charakter des A. T. im Allgemeinen zu rechtfertigen, aber über die Gesammtanschauung des A. T., besonders in seinem Verhältniss zum N. T. kam man noch keineswegs zu einer befriedigenden Entscheidung.

[1] Chubb: *Some Observations*, s. oben S. 389, Anmerkung 2.

Fünfter Abschnitt.

Resultate für die allgemeine Bildung, oder Viscount Bolingbroke.

Den Schluss des zweiten Buchs machen wir mit einem Schriftsteller, welcher sich von den bisher dargestellten wesentlich dadurch unterscheidet, dass er sich nicht auf eine spezielle Frage einlässt, überhaupt nicht wissenschaftlich verfährt, worauf die bisherigen wenigstens Anspruch machten, sondern nur die hohe Welt vertritt mit den Gesinnungen und Denkweisen, die sich aus den wissenschaftlichen Verhandlungen als Resultat absetzten, wir meinen BOLINGBROKE. Die Toland, Collins, Woolston, Tindal, Morgan geben sich mit wissenschaftlichen Erörterungen und Untersuchungen ab. Bolingbroke gehört in die Geschichte des Deismus als Vertreter nicht der wissenschaftlichen Forschung, sondern der allgemeinen Bildung, der leichteren Reflexion. Zwischen Bolingbroke und Chubb findet einige Aehnlichkeit statt: beide stehen ausserhalb der gelehrten Klasse, beide stellen den Einfluss dieser mittleren Klasse auf die anderen dar, Chubb den Einfluss auf die niedere, Gewerbtreibende, Bolingbroke den Einfluss auf die höhere, vornehme Welt. Als Mitglied der aristokratischen Klasse ist Bolingbroke mit Shaftesbury zusammenzustellen; beide bedienen sich eines leichten, witzigen Tons; indessen hat Shaftesbury doch ein bestimmtes Prinzip, verfolgt als Moralist eine eigenthümliche, bedeutende Richtung und verdient als Schriftsteller den Vorzug.[1]

[1] In letzterer Beziehung können wir dem Urtheil nicht beitreten, welches Lord Mahon in seiner S. 212. f., A. 2. angeführten *Hist. of*

Henry St. John (geb. 1672) stammte aus einer alten, edeln Familie: einer seiner Ahnen, Guillaume-St.-Jean, hatte in der Schlacht bei Hastings, als Generalquartiermeister in der Armee Wilhelms des Eroberers mitgefochten. Seine ersten Lehrer waren Dissenters: der presbyterianische Beichtvater seiner Grossmutter benützte die Foliobände, worin die 119 Predigten des Puritaners, Thomas Manton, über den 119. Psalm enthalten waren, zu den ersten Leseübungen des Knaben. Die Schule zu Eton und die Universität Oxford vollendeten seine Bildung. Eine schöne Gestalt, feine Sitten, mit einer eigenthümlichen Mischung von Vornehmheit und Leutseligkeit, ein lebhafter Geist, eine glückliche Einbildungskraft, ein bezaubernder Reiz der Rede, machten in der grossen Welt sein Glück, das er, von Natur heftig und leidenschaftlich, so ohne Rückhalt genoss, dass er im 28. Jahre der vollkommenste Roué war. An die Stelle der Genusssucht trat sodann der Ehrgeiz, sein Vater sorgte dafür, dass er für einen *borough* ins Parlament gewählt wurde. Er schloss sich als Mitglied des Unterhauses an Robert Harley, den Führer der Torypartei an, richtete die Aufmerksamkeit der Königin Anna auf sich und kam, als Harley 1704 Staatssekretär wurde, in's Amt als Sekretär des Kriegs- und des Seewesens. Als Harley 1708 gestürzt wurde, nahm auch St. John seine Entlassung und widmete sich zwei Jahre lang den Studien. Von seinem politischen Leben gehört hieher nur so viel, dass er Partei und Grundsätze nach den Umständen wechselte. In den letzten Jahren der Königin Anna zum Peer erhoben, als Viscount Bolingbroke, fiel er nach der Thronbesteigung Georgs I., gegen dessen Succession er zu Gunsten des Prätendenten intrikirt hatte, um so tiefer. Mit gerichtlicher Verfolgung wegen Hochverraths bedroht, flüchtete er (1715) nach Frankreich; er wurde durch das Urtheil seiner Titel und Würden beraubt. In Frankreich liess er sich von dem bigotten und fanatischen Prätendenten (Jakob Eduard Franz Stuart) zum Siegelbewahrer ernennen, wandte sich aber später wieder an

England from the peace of Utrecht etc. B. I, S. 35 ff. fällt: *As a writer, Lord B. is, I think, far too little admired in the present day. — But, surely, his style, considered apart from his matter, seems the perfection of eloquence. It displays all the power and richness of the English language. — The greatest praise of Bolingbroke's style is, however to be found in the fact, that is was the study and the model of the two greatest minds of the succeeding generation — Mr. Burke and Mr. Pitt etc.*

die Whigs und wurde von Georg begnadigt (1723). Mit Vergnügen verliess er nach achtjähriger Verbannung seinen schönen Aufenthalt in der Touraine, um in das Vaterland zurückzueilen, musste aber noch zwei Jahre lang warten, bis das neue Parlament in die Amnestie einwilligte. Seine eingezogenen Güter bekam er zurück, nicht aber seine Würden: das Haus der Lords blieb ihm verschlossen; so mächtig und verführerisch war sein Talent, dass man, selbst nachdem er so viele Niederlagen erlitten und alle Parteien so treulos getäuscht hatte, immer noch fürchtete, er könnte sich durch seine glänzende Beredtsamkeit und durch seine Intriken eine neue Bahn des Ehrgeizes öffnen. Von beiden Häusern ausgeschlossen, blieb ihm die freie Presse. Zwar hatte er sich anfangs ein Landgut, Dawley, bei London, gekauft, sich wie ein Pächter daselbst eingerichtet, über die Thüre geschrieben: *Satis beatus ruris honoribus*, und er schien unter Meditation und im Umgang mit Swift und dem Dichter Alexander Pope, dessen Landgut, Twickenham, dem seinigen benachbart war, und der ihm die Gedanken seines *Essay on Man* (1724) verdankte, die Welt gänzlich vergessen zu wollen. Allein bald warf er sich wieder in das politische Getreibe und unterstützte durch Flugschriften und durch Artikel in der Wochenschrift, *Craftsman*, die Opposition des beredten Pulteney im Unterhaus gegen Walpole. Ermüdet, wie es scheint, zog er sich noch einmal nach Frankreich zurück (1735), um sich, fern von politischen Debatten, literarischen Arbeiten zu widmen, und schrieb zu Chanteloup in der Touraine seine Briefe über die Geschichte. Uebrigens kam er nach kurzer Frist, «weil er in seinem Vaterland zu sterben wünsche,» nach England zurück, um daselbst zu leben. Er starb, fast 80 Jahre alt, den 25. Nov. 1751 und hinterliess dem schottischen Dichter, David Mallet, seine Manuscripte mit dem Auftrag, sie zu veröffentlichen.

Die Schriften von Bolingbroke, welche wir zu berücksichtigen haben, sind seine nachgelassenen philosophischen Versuche, in fünf Bänden herausgegeben von David Mallet,[1] z. B. Briefe an Pope über das Wesen, die Ausdehnung und Realität der menschlichen Erkenntniss, über die Thorheit und Anmassungen

[1] *The philosophical Works of the Right Honorable Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke. In five volumes. Published by David Mallet, Esq.* Lond. 1754. 8°.

der Philosophen, über Entstehung und Fortschritte des Monotheismus, über Auktorität in Religionssachen. Diess sind die vier grösseren *Essays*; sie nehmen die drei ersten Bände fast ganz ein; die zwei letzten Bände und der letzte Theil des dritten Bandes enthalten Fragmente. Sodann sind von seinen schon oben genannten, weit verbreiteten acht Briefen[1] über das Studium und den Nutzen der Geschichte die fünf ersten (namentlich III — V) für uns wichtig, indem sie die biblische Geschichte, das Christenthum und die Theologie betreffen.

Die Eigenthümlichkeit, welche alle Ansichten Bolingbroke's über Religion beherrscht und bestimmt, ist die politische Betrachtung derselben. Religion, Christenthum und Kirche haben ihm gar keinen Werth an und für sich, sie erscheinen ihm nur als Mittel — für den Staat. Wenn es nun wahr ist, dass die Religion das unterscheidende Merkmal des Menschen ist, so lässt es sich zum Voraus erwarten, dass Bolingbroke, da er von der Religion so niedrig denkt, sie nur zu einem Mittel zu machen, vom Menschen selbst eine niedrige Ansicht hat. Ist die Religion bloses Mittel für den Staat, so ergibt sich daraus mit Nothwendigkeit, dass gegen jedwede selbstständige Stellung der Religion, eben damit gegen alle Hierarchie, Einsprache zu machen ist; aus der niedrigen Schätzung des Menschen, als eines thierischen Wesens, die auch mit einer Herabsetzung der menschlichen Erkenntniss auf blose Erfahrungs- und Sinnenerkenntniss zusammenhängt, ergibt sich die Ansicht, dass überall entweder Betrügerei oder Verrücktheit sey. Nehmen wir dazu noch eine gründliche Verachtung des Mittelalters und seiner Scholastik, als einer obscuren Zeit, nebst einem oberflächlichen kecken Absprechen über Dinge, die der Schriftsteller nicht

[1] *Letters on the Study and Use of History. By the late r. hon. Henry St. John, Lord Visc. Bolingbroke. A new edition corrected.* Lond. 1752. 8°. — Die erste Ausgabe, 1738, durch Pope besorgt, war unvollständig und nur in wenigen Exemplaren gedruckt. Nach dieser Ausg. finden sich diese Briefe auch im zweiten Band der Gesammtwerke (die 1753 in 5 4°. oder 9 8°. Bänden erschienen). Neu abgedruckt bei Turneisen zu Basel 1788.

Eine französische Uebersetzung, Friedrich II. dedicirt, kam 1752 zu Berlin in 2 Bänden heraus; im gleichen Jahr erschien eine franz. Uebers. von Barbeu-Dubourg zu Paris (angeblich zu London) in 3 12°. Bändchen; 6 Jahre später übersetzte Bergmann das Buch in's Deutsche, 2 Theile. Leipz. 1758. Da diese Uebersetzung geschmacklos und fehlerhaft war, so übersetzte 1794 Vetterlein das Buch von neuem.

versteht, so haben wir alle Faktoren beisammen zu dem Kreis von Gedanken, den wir im Folgenden zu beschreiben haben.

Eine Aeusserung, welche zwar gegen die Freidenker gerichtet ist, aber doch die ganze, tiefe Herabwürdigung der Religion zu einem Mittel, und des Menschen zu einem Thier, mit einem Schlag ausführt, that Bolingbroke bald nach seiner Rückkehr aus der Verbannung in einem Brief an seinen Freund Swift (1724), wo er sagt: er halte die Freidenker für eine Pest der Gesellschaft, da ihre Bemühungen darauf gerichtet seyen, die Bande der Gesellschaft aufzulösen und zum wenigsten ein Gebiss aus den Mäulern dieser wilden Thiermenschen herauszunehmen, denen es besser wäre, wenn man ihnen ein halbes Dutzend mehr anlegen würde.[1] Diess beruht auf der Ueberzeugung, dass, um die Regierung in Stand zu setzen, alle ihre guten Zwecke zu erreichen, eine Religion vorhanden seyn und in Achtung erhalten werden müsse.[2] Demgemäss stellt sich Bolingbroke die erste Gründung von National- und Staatsreligionen im Alterthum so vor, dass dieselben durch die Gesetzgeber rein für ihre politischen Zwecke, mit willkührlicher Reflexion und ohne eigene Ueberzeugung eingeführt worden seyen. Wenn er sich einmal so äussert, als wären die Gesetzgeber eben auch von dem Aberglauben ihrer Familien und ihres Vaterlandes angesteckt gewesen, so dass sie einen Nachgeschmack dieses Aberglaubens auch als Gesetzgeber beibehalten und desshalb aberglaubische Meinungen und Uebungen in den Anstalten, die sie gründeten, fortgepflanzt und ehrwürdig gemacht hätten; so erinnert er doch selbst wieder dagegen: «Sie konnten unmöglich glauben, dass sie mit Göttern oder Halbgöttern in einem Verkehr stehen, von dem sie wussten, dass sie nicht in demselben standen. Und doch machen sie alle auf dieses grosse Vorrecht Anspruch: die ägyptische Weisheit wurde durch Merkur gelehrt, Minos hatte Offenbarungen von Jupiter selbst; und Numa hatte vertrauten Umgang mit Aegeria, Pythagoras mit Minerva. Ich brauche nicht mehre zu nennen, denn ich will keinen Anstoss geben dadurch, dass ich Moses diesem Verzeichnisse beifüge. Da also diese Männer Offenbarungen vorgaben, von denen sie wussten, dass sie falsch seyen: so dürfen wir vermuthen, dass es ihnen auch mit einigen Lehren, die sie vortrugen, selbst mit der Lehre von einer künftigen Vergeltung,

[1] Brit. theol. Mag. B. II, Stück 2, S. 371.

[2] *Phil. Works III, 330.*

nicht so Ernst war. Die Religion war in den Händen dieser philosophischen Gesetzgeber ein geeignetes Mittel, Gehorsam gegen das bürgerliche Regiment einzuschärfen. Ich kann mich leicht überzeugen, dass Manche dieser Reformers das Daseyn eines höchsten Wesens entdeckt hatten; allein diese Erkenntniss mochten sie dem Charakter der Leute, mit denen sie es zu thun hatten, nicht hinlänglich angemessen finden: die reine und unvermischte natürliche Theologie würde wohl zu einer so sinnlichen Menge vergeblich gesprochen haben, Berufungen auf die Vernunft unvernünftiger Menschen würden wenig Erfolg gehabt haben. Folglich war es nach der Meinung dieser Missionare in Politik, guten Sitten und (zum Behuf der Beförderung beider) in der Religion nothwendig, ihre Lehren so groben Vorstellungen anzubequemen. Das Mittel, das sie anwandten, eine durch Aberglauben aufrecht erhaltene und kultivirte, durch Politik angewandte Furcht vor einer höheren Macht, war zwar ein schlechtes, aber eben das einzige, das zum Zweck führte. Ich glaube, dass diejenigen, welche in der heidnischen Welt Religionen gründeten, von der Wahrheit ihrer eigenen Lehren nicht überzeugt waren und dass ihre einzige Absicht die war, durch dieses politische Mittel (*political Expedient*) der menschlichen Auktorität eine göttliche, den Geboten der gesunden Vernunft die Sanktion einer Offenbarung beizufügen.[1] Die Gesetzgeber bereiteten aber auch die Mittel vor, den Mängeln der Volksreligion abzuhelfen und die Menschen nach und nach zu einer bessern Kenntniss der natürlichen Theologie und natürlichen Religion, von der Fiktion zur Wahrheit, von der Allegorie zu dem, was die Allegorie bedeuten sollte, zu führen; namentlich hatten die heidnischen Mysterien die Bestimmung, zum Monotheismus überzuführen, die Sitten der Menschen zu reformiren und den wahren Zweck der natürlichen Religion zu verwirklichen.»[2]

An anderen Stellen äussert sich Bolingbroke so, als ob der Monotheismus ursprünglich die allgemeine Religion gewesen wäre, wie er denn durch Betrachtung der Natur sich ganz natürlich ergebe; namentlich in der ägyptischen Theologie habe sich die Anerkennung eines Weltschöpfers gefunden. Dann handelt es sich nicht mehr um die Erklärung der ursprünglichen Einführung polytheistischer und abergläubischer Volksreligionen,

[1] *Phil. Works 1, 306 ff.*
[2] a. a. O. 1, 348. 355. II, 17.

sondern um die Erklärung der Entartung der ursprünglich wahren monotheistischen Gotteserkenntniss und ihres Uebergangs in thörichten Aberglauben. Die Erklärung liegt dann in der sich selbst überhebenden Eitelkeit der Spekulation und in dem selbstsüchtigen Interesse der Hierarchie. «Es ist nicht anders möglich, die Thorheit und den Wahnsinn, in welchen sonst so vernünftige und weise Menschen (es ist von den Chaldäern und Aegyptiern die Rede) in theologischen Dingen befangen waren, zu erklären, als dadurch, dass man sie in die Eitelkeit von Philosophen und den Betrug *(craft)* von Priestern auflöst.»[1]

Der Beruf der Priester erforderte es, den Glauben an alte Lügen zu erhalten und so viel neue zu erfinden, als nöthig waren, um denselben Betrug fortzupflanzen.[2]

Auf die Eitelkeit der Philosophen schiebt Bolingbroke eben so viel Schuld, als auf das Interesse der Priester; er ist fest überzeugt, dass mehr wahre Weisheit unter den Menschen seyn würde, wenn weniger Philosophie da wäre.[3] Die Theorie Bolingbroke's ist die rein sensualistische: das Experiment ist die Feuersäule, welche allein zu dem gelobten Land führen kann und wer sie aus dem Gesicht verliert, der verliert sich selbst in den dunkeln Wildnissen der Einbildung.[4] Wir müssen uns desshalb mit partikulärer Erkenntniss begnügen, die Philosophen dagegen eilen zu sehr von der analytischen Methode zu der synthetischen, d. h., sie ziehen aus einer kleinen Anzahl von Beobachtungen und Experimenten allgemeine Folgerungen, oder nehmen gar, ohne sich auch nur diese Mühe zu geben, Principien an, als wären sie allgemeine Wahrheiten. Da bringt man es aber nicht weiter, als zu phantastischen Ideen und zu chimärischer Erkenntniss. Der einfache Mensch ist ein weit besserer Philosoph im wahren Sinn des Worts, er treibt seine Untersuchungen nicht weiter, als die Erscheinungen ihn leiten. Wer muss nicht lächeln, wenn man ihm sagt, vermittelst der

[1] a. a. O. II, 1 ff. vergl. 221; 183 f. vergl. 167 ff. 15 f. 217.—22.

[2] a. a. O. II, 275.

[3] a. a. O. II, 142. — Die Verwandlung der natürlichen Religion in mannigfaltige Systeme theils verständlicher, aber fast gotteslästerlicher Lehren, theils absurder Geheimnisse und abergläubischer Gebräuche — sind von der eiteln Philosophie solcher Menschen ausgegangen, welche mehr darauf aus waren, sich einzubilden, was seyn könnte, als zu beobachten, was ist. I, 193.

[4] a. a. O. I, 48. vergl. 284. ff.

Ideen (im platonischen Sinn) und gewisser an und für sich klarer Maximen sey die Erkenntniss ein Begreifen der Dinge zum voraus (*prolepticcally, or by way of anticipation, or apriori*).[1] — Jeder Philosoph, welcher eine Realität des Allgemeinen anerkennt, wie Plato mit seinen Ideen, und die Platoniker Plotin, Cudworth, werden verachtet. «Was die Verwirrung betrifft, welche durch vage Begriffe und Systeme reiner Einbildung nothwendig herbeigeführt wird, so hat es nie eine grössere gegeben, als die, welche in Metaphysik und Theologie entstand, nachdem man angefangen hatte, in den Schulen von Alexandrien und in denen des Christenthums den Platonismus dogmatisch vorzutragen. Plato war weit mehr ein poetischer Philosoph, als Homer ein philosophischer Poet; er behandelte jeden Gegenstand wie ein bombastischer Poet und wie ein wahnsinniger Theologe; namentlich ist seine Ideenlehre abgeschmackt und falsch, und hat die ersten Elemente des Wissens verdorben. Diese Philosophie hat einen Strom chimärischer Erkenntniss von dem heidnischen und christlichen Alterthum bis auf das gegenwärtige Zeitalter herabgewälzt.»[2] Die Neuplatoniker heissen geradezu Wahnsinnige. Cudworth wird bedauert: der gute Mann habe sein Leben mit dem Studium eines sinnlosen metaphysischen Jargon hingebracht;[3] ebenso sagt B. von Leibnitz, er sey einer der eitelsten Männer, ganz in Luftgespinnsten verloren, ein Mann, der oft so unverständlich sey, dass kein Mensch glauben könne, er habe sich selbst verstanden.[4] Zum Beweis, wie gründlich die Kenntniss von den so absprechend behandelten philosophischen Systemen bei Bolingbroke war, mag der Umstand dienen, dass er behauptet: «Spinoza erkannte nur eine Substanz an und zwar die Materie, so abgeschmackt, als Andere nur

[1] a. a. O. I, 17. 56. 191 ff., vergl. II, 301. — I, 241, III. 369.

[2] a. a. O. II, 72. 83 f. 111 f. Doch wird Plato auch wieder als vortrefflicher Meister der natürlichen Theologie anerkannt, weil er die Allwissenheit, Allgegenwart, unendliche Macht und Weisheit Gottes eingesehen habe. II, 380.

[3] a. a. O. II, 37: *Plotinus or some other madman of that stamp.* — I, 34. vergl. III, 337 f.

[4] *Letter- to Alex. Pope*, s. Schlosser Gesch. des 18. Jahrh. I, 437. — Der deutschen Philosophie sagt Bolingbroke überhaupt keine grossen Schmeicheleien; er meint, höhere Wesen, welche auf unser intellektuelles System niederblicken, werden wohl keinen so grossen Abstand finden zwischen einem Gascogne'schen *petit-maître* und einem Affen, sowie zwischen einem deutschen Philosophen und einem Elephanten. *Ph. W. IV*, 3.

eine Substanz anerkannt haben und zwar den Geist.» Das ist also die praktische Anwendung des Satzes, dass mehr wirkliches Wissen in der Welt seyn würde, wenn weniger Gelehrsamkeit da wäre.[1]

Durch diese «Eitelkeit der Philosophen» ist der Aberglaube befördert worden schon im heidnischen Alterthum, sodann wieder in der christlichen Zeit. Alle Verderbniss der christlichen Theologie wird davon abgeleitet, dass sie mit Philosophie, z. B. mit der platonischen, vermischt, zu einer künstlichen Wissenschaft gemacht und die Profession eines bestimmten Standes geworden sey. «Die Theologie ist das Verderben der Religion; in der Theologie liegen, wie in der Büchse der Pandora, viele gute Dinge oben auf, aber viele Uebel liegen unten und verbreiten Plagen und Verwüstung in der Welt. Das Reich der Theologie ist das Reich der Finsterniss und um das wahre Licht des Evangeliums zu geniessen, müssen wir von ihr fliehen.»[2]

Also alle Metaphysik, alle Spekulation, alle kunstmässige Wissenschaft muss der Religion ferne bleiben; es muss eine Grenze gezogen werden zwischen der christlichen Religion und der Philosophie; die Theologie muss aufhören, diese Vermischung von Philosophie und Religion zu seyn. Demnach muss Bolingbroke auch gegen alle rationelle Vertheidigung der Offenbarung sich erklären.

«Glaube und Vernunft, geoffenbartes und natürliches Wissen sollten stets unterschieden werden, damit nicht das eine zu sehr beschränkt, das andere zu sehr ausgedehnt werde.» — «Lasset uns das, was in der Bibel steht, glauben, weil es da steht, nicht wie Tertullian, weil es unmöglich oder absurd ist, sondern obgleich es unbeweisbar oder ungereimt ist. Die Geschichte der Bibel muss auf dem Boden ihrer eigenen Auktorität stehen, unabhängig von jedem anderen. Ist der göttliche Ursprung der Schrift durch äusseren Beweis hinlänglich begründet, so ist es ungehörig und profan, das göttliche Zeugniss dadurch noch bestätigen zu wollen, dass man zeigt, man habe vernünftigen Grund, es zu glauben.»[3]

Indessen, was fürs Erste das A. T. betrifft, so ist ihm die

[1] *Phil. Works I, 200; II, 142.*

[2] a. a. O. II, 179. 287. 300; III, 44.

[3] a. a. O. II, 150. 212. vergl. Briefe über die Gesch. 5ter Brief. Uebers. von Vetterlein I, 162. 168.

Authentie der mosaischen Bücher keineswegs ausgemacht, er findet die Geschichte des A. T. auf Unglaublichkeit gegründet und meint, man müsse, wenn man unparteiisch verfahren und Moses wie jeden andern Geschichtschreiber behandeln wolle, entweder das Ganze annehmen oder das Ganze verwerfen. Es erscheint ihm sehr seltsam, dass das ganze System von Wundern, welche in der israelitischen Geschichte vorkommen, so wenig Wirkung gethan habe. Man finde in der Weltgeschichte zu viele Beispiele von vorgeblichen Offenbarungen, von erdichteten Wundern und grundlosen Traditionen, welche von Geschlecht zu Geschlecht unter den Menschen galten, als dass es einem frei stünde zu denken, dass unverwerfliche Offenbarungen, wirkliche Wunder und sichere Traditionen jemals hätten wirkungslos bleiben können.[1]

«Als Gott sich seines Bundes mit Abraham erinnerte (ein ungereimter, aber sehr theologischer Ausdruck) hatten die Nachkommen Abrahams ihren Gott vergessen und waren Aegyptier, d. h. dem ägyptischen Aberglauben anhänglich geworden. Gott accommodirte sich nun, wie gelehrte Theologen versichern, an mehre ihrer aberglaubischen Vorurtheile, und in der That scheinen viele religiöse Gebräuche der Israeliten die gleichen mit denen der Aegyptier gewesen zu seyn; d. h. manche Theologen sind so aufrichtig zu gestehen, dass die Juden von Aegypten entlehnten, statt dass die meisten das Gegentheil vertheidigen und uns überreden wollen, die ganze Heidenwelt sey durch die Lampe der Stiftshütte erleuchtet gewesen.»[2]

Es scheint von Morgan entlehnt zu seyn, wenn Bolingbroke, wie dieser, den Geist des Judenthums als einen inhumanen, blutdürstigen, grausamen, mit scharfen Worten rügt, den Judengott als einen beschränkten, lokalen Gott schildert, den man ja in einer Truhe herumgeführt habe; und wenn er Nachdruck darauf legt, dass die Unsterblichkeitslehre, die allen Systemen des Heidenthums einverleibt sey, in dem des Judenthums gänzlich fehle.[3]

Ueber das Christenthum äussert sich B. ganz widersprechend. Das einemal behauptet er: Christus habe sich zum Judenthum bekannt, habe das Judenthum nur reformiren, nicht

[1] *Phil. Works V, 339. 344; II, 206 ff.* vergl. Briefe über Gesch. 1, 90 f.

[2] *Phil. Works I, 312 ff.* vergl. 147. 287 ff. S. oben S. 135. Anm.

[3] a. a. O. IV, 94 f. 145, V, 217. vergl. II, 193; III, 112; IV, 207.

abschaffen wollen, erst Paulus habe auf Abschaffung des Judenthums hingearbeitet. Das Evangelium Christi sey ein Ding, das des Paulus und aller nach ihm, die auf denselben Stamm gepfropft haben, ein anderes.[1] Das anderemal heisst es: das Glaubenssystem, das Jesus hinterliess, sey vollkommen und vollständig, und wenn die Apostel oder andere vom heiligen Geist inspirirte Personen eine zum Heil nothwendige Lehre hätten erst bekannt machen müssen, welche Jesus nicht lehrte, so hätte die dritte Person der Trinität der zweiten in einer vollkommnen Bekanntmachung des Evangeliums beistehen müssen, was menschliche Unvollkommenheit wäre.[2]

Zwischen Urchristenthum oder ächtem Christenthum und traditionellem Christenthum wird ein scharfer Unterschied gemacht. «Das ächte Christenthum, wie es in den Evangelien niedergelegt ist, ist das System der natürlichen Religion, ist das Wort Gottes; das traditionelle Christenthum oder die künstliche Theologie, zu der wir alle uns bekennen, ist Menschenwort, und zwar das Wort von Menschen, welche grösstentheils sehr schwach, sehr wahnsinnig oder sehr betrügerisch (*knavish*) waren.[3] Es ist sehr zu bezweifeln, ob die Evangelisten die Briefe des Paulus verstanden haben würden, obgleich einer derselben sein Schreiber war, oder Paulus die Werke Augustins, obgleich der Heilige soviel von seiner Theologie aus dem Apostel genommen hat. Nur durch stetes Eingreifen der Vorsehung hätte das Christenthum in seiner Reinheit erhalten werden können, aber inmitten einer wahnwitzigen, abergläubischen Welt wurde das Christenthum zu einer verwickelten, weitläufigen, streitigen Wissenschaft. Man fügte Allegorie zu Allegorie, Typus zu Typus, Geheimniss zu Geheimniss und eine willkührliche Auslegung zu der andern, bis das Christenthum zu dem verwirrten Chaos von Theologie wurde, das es jetzt ist. Verschiedene abergläubische Begriffe, Anstalten und Sitten der östlichen und ägyptischen Nationen schlichen sich in das Christenthum ein, anfangs mittelbar durch das Judenthum, später unmittelbar. So wurde z. B. die Hypothese von einer Trinität in der Gottheit, durch Orpheus aus Aegypten nach Griechenland gebracht, das Geheimniss wurde von Plato,

[1] a. a. O. II. 347. vergl. 317. 376. 328.
[2] a. a. O. II. 329 ff.
[3] a. a. O. III, 331. vergl. 314; II, 332. 311 ff.

diesem heidnischen Athanasius, definirt und ein Glaubensbekenntniss darüber festgestellt, bis der christliche Athanasius dasselbe abänderte. Die kirchliche Tradition ist von dem ersten, reinsten Zeitalter an meistens auf Unwissenheit, Aberglauben, Schwärmerei und Betrug gegründet gewesen.»[1]

«Und ist einmal eine grundlose, ungereimte Meinung in finsteren Zeiten aufgekommen und durch ein rohes unwissendes Volk geheiligt worden, so bleibt sie oft auch in erleuchteten Zeiten herrschend; man nimmt wenigstens an, was man nicht erfunden haben würde, und selbst das Wissen scheint keinen andern Zweck zu haben als die Irrthümer zu vertheidigen, zu kultiviren und fortzubilden.»[2]

«Die Theologen müssen zum Evangelium zurückkehren, wie die Philosophen zur Natur zurückgekehrt sind, und sie müssen sich begnügen, Dinge dunkel und zweideutig zu lassen, welche die Offenbarung so gelassen hat. Die Geistlichen sollten sich darauf beschränken, zu lehren, was sie verstehen, und Andere zu lehren, sich mit natürlicher Theologie zu begnügen.»[3]

«Das wahre Wissen ist noch so gar jung, das rechte Forschen nach Wahrheit ist eine sehr späte Entdeckung, man verdankt einem Verulam, Descartes, Gassendi, Locke, dass sie die menschliche Vernunft von den Ketten der Auktorität befreit haben. Die menschliche Gattung würde aber auch den Charakter der Vernünftigkeit verscherzen, wenn die Menschen nicht durch freien Gebrauch ihrer Vernunft die Täuschungen, wenigstens die plumpsten, nach einander entdecken würden, welche ihnen durch Heiden, Juden und Christen aufgebunden worden sind.»[4] Einerseits soll nach Bolingbroke geholfen werden durch Ausbildung der freien Vernunft, durch natürliche Religion; andrerseits räth er aber doch zur abstrakten Festhaltung der Offenbarung, abgesehen von ihrem Verhältniss zur Vernunft: die Auslegung soll die Bibel eben nehmen, wie sie sich gibt, ohne lang den mosaischen Schöpfungsbericht und dergleichen, zur Naturwissenschaft in Verhältniss zu setzen. Wolle man die philosophische Wahrheit mit der Schrift versöhnen, so könne das nur dazu führen, die Auktorität der Schrift zu erschüttern.

[1] a. a. O. II, 179 f. 332. vergl. 236. — II, 356; III, 105. vergl. 402. — II, 40. III, 39. vergl. den 4ten Brief über die Geschichte.

[2] *Phil. Works I, 148.* vergl. 186. 339.

[3] a. a. O. III, 95. 328.

[4] a. a. O. II, 124 ff. I, 153.

«Ueberhaupt, kann der weniger als wahnsinnig seyn, welcher sich einer Offenbarung rühmt, die der Vernunft beigegeben sey, um deren Mängel zu ersetzen, und der zugleich die Vernunft der Offenbarung beigibt, um auch deren Mängel zu ersetzen? Und in diese Art von Wahnsinn zu verfallen sind die grössten Genies am geneigtesten gewesen. Ein St. Paulus, tief eingeweiht in kabbalistische Gelehrsamkeit, ein St. Augustin, tief belesen in Plato, ein Pater Malebranche und ein Bischof von Cloyne (Berkeley).»[1]

Die Schriften Bolingbroke's erfuhren eine scharfe Kritik. Gegen seine Briefe über Geschichte schrieb ein irischer Bischof, Robert Clayton,[2] und John Leland;[3] gegen seine *Essays*, überhaupt seine ganze Ansicht gab Warburton eine mit vieler Schärfe verfasste, anonyme Kritik heraus,[4] und der bekannte Dichter der Nachtgedanken, Edward Young († 1765) schilderte in seiner Spottschrift auf Bolingbroke: «der Centaur keine Fabel», Wollüstlinge, in deren wilden Meinungen und Sitten der Thiermensch der antiken Sagen Wirklichkeit geworden scheint.[5]

[1] a. a. O. II, 150 f. 140 f.

[2] *A Vindication of the Histories of the O. and N. T.* Lond. und Dubl. I. 1752. II. 1754. III. 1757.

[3] *Reflections on Lord Bolingbroke's Letters on the Study and U. of Hist.* Lond. 1753.

[4] [Warburton] *A View of Lord B.'s philosophy compleat, in four Letters to a Friend, in which his whole System of Infidelity and Naturalism is exposed and confuted.* Lond. 1754. 3. Ausg. 1756.

[5] *The Centaur, not fabulous; in six Letters to a Friend, on the Life in Vogue.* Lond. 1755.
Vergl. Henke K, Gesch. VI, 111 f.

Drittes Buch.

Auflösung des englischen Deismus,

und

Nachwirkungen desselben im Ausland.



Erster Abschnitt.

Auflösung des Deismus von 1742 an.

Erstes Kapitel.

Anfänge skeptischer Ansicht.

Die bisherigen Sprecher des Deismus waren meist in dogmatischer Weise verfahren, d. h. sie hatten die Identität der Offenbarung mit der Vernunft, der positiven Religion mit der natürlichen ganz kategorisch behauptet; wurden auch bestimmte Theile der geoffenbarten Religion bestritten, wurde auch einiges Unwahre im Christenthum gefunden und in Beziehung auf Einzelnes Betrug vorausgesetzt: so war doch die Meinung entschieden die, dass die positive Religion der Bestätigung durch die Vernunft bedürfe, um als wahr erkannt zu werden. Wir erinnern nur an Tolands *Christianity not mysterious*, an Chubb's *True Gospel*, Tindals *Christianity as old as the Creation.* Die Begriffe der natürlichen Religion stehen fest als Norm der religiösen Wahrheit; der Locke'sche Kriticismus ist in Dogmatismus übergegangen, ebenso wie auf deutschem Boden die Kant'sche Kritik bei ihrer Anwendung auf die Theologie. Ueberhaupt waren es starre Begriffe, von denen man ausging; das Christenthum galt seinem Wesen nach als Doktrin. In diesem Punkte stimmten die Apologeten mit den Deisten völlig überein, ebenso wie in dem Grundsatz von der Vernunftmässigkeit des Christenthums, welches sie ja rationell zu begründen suchten.

Der Gedanke, von dem man ausging, das Gegebene rationell zu begreifen, war ein richtiger und nothwendiger; allein der Weg, den man einschlug, führte nicht zum Ziel; man stellte sich auf einen Standpunkt der subjektiven Willkührlichkeit, der Ungeschichtlichkeit. Das Unbefriedigende dieses Standpunkts musste allmählig zum Bewusstseyn kommen. Dieses Bewusstseyn sprach sich jetzt nur in der Form des Dualismus von Vernunft und Offenbarung, von natürlicher und positiver Religion aus, so dass man beides auseinander zu halten suchte und eine Kluft zwischen beiden befestigte. Sobald aber diese Kluft zu einer unendlichen gemacht wird, ist ein Zwiespalt im Ich gesetzt, ein Gegensatz zwischen dem unmittelbaren Bewusstseyn und dem mittelbaren, dem Denken, ein Zerfall des Ichs mit sich selbst — Skepticismus. Man setzt dabei nicht die Möglichkeit voraus, durch die einstweilige Unterscheidung und Trennung des Glaubens und Wissens eine desto gründlichere, endliche Versöhnung beider anzubahnen, man verzweifelt vielmehr daran, eine Lösung der Aufgabe jemals zuwege zu bringen; man bleibt bei dem Gegensatz als letztem stehen.

In den späteren Schriften Bolingbroke's blickt ein solcher skeptischer Standpunkt durch, indessen ist derselbe immerhin schwankend, weil es überhaupt an Klarheit und Methode fehlt. Allein wir haben eine Schrift, welche diesen Skepticismus in klassischer Weise ausspricht: «das Christenthum nicht auf Beweis gegründet;» sie ist zum erstenmal erschienen, als die Morgan'sche Controverse zu versiegen anfing, im Jahr 1742. Als Verfasser des anonymen Büchleins ergab sich später ein Advokat, Henry Dodwell, Sohn jenes hyperorthodoxen Theologen, Henry Dodwell.[1]

Wir betrachten diese Schrift als Epoche machend, als einen wesentlich neuen Standpunkt bezeichnend, und nehmen sie als den Anfang einer neuen Periode des Deismus, nämlich seiner Auflösung in Skepticismus. Zwar erschienen nach dieser Schrift noch mehre deistische Bücher, z. B. von Annet, die nachgelassenen Werke von Chubb; allein das sind Nachzügler, Nachwirkungen der früheren Controversen, und da keine Schrift von Bedeutung im Sinne des älteren Deismus nach 1742 erschienen

[1] *Christianity not founded on Argument; and the true Principle of Gospel-evidence assigned: In a Letter to a joung Gentleman at Oxford.* 2. Ausg. Lond. 1743. (1. Ausg. 1742, 3. Ausg. 1746.)

ist, so glauben wir dieses Jahr als Scheidejahr bezeichnen zu dürfen.

Die schon genannte Schrift ist, wie der Titel besagt, in Form eines Briefs an einen jungen Freund, der zu Oxford studirte, verfasst. Der Freund, auf die Kraft der Vernunft vertrauend, hält für den ersten Schritt, um zu einer vernünftigen Ueberzeugung, zu vernünftigem Glauben zu gelangen, dass man alle Vorurtheile fallen lasse, die einem bisher durch Unterricht und Erziehung beigebracht worden seyen, dass man zweifle, prüfe, suche. Der Verfasser ist damit ganz und gar nicht einverstanden. Er erklärt den Begriff eines vernünftigen Glaubens (oder «Denkglaubens,» *rational faith*) für einen falschen, widersprechenden Begriff, und wenn der junge Freund sich einmal in die Stimmung versetzen will, «alles zu prüfen;» so versichert ihn der Verfasser, dass er dann nie etwas «behalten» werde. Desswegen stellt er als Motto voran Psalm 116, 10: «ich glaube, darum rede ich,» und schliesst seine Abhandlung mit dem Spruch: «mein Sohn, verlass dich auf den Herrn von ganzem Herzen und verlass dich nicht auf deinen Verstand!»

Jenes Prüfen, Zweifeln, Untersuchenwollen sey gerade so viel, als die Sache der Religion schlechthin aufgeben, der Religion den Rücken kehren, um ihr entgegen zu kommen. Das sey geradezu Unglauben; «wer nicht mit mir ist, der ist wider mich.» Der Verfasser begründet seine Opposition gegen den angeblichen Denkglauben, der mit Zweifel und Kritik anfangen will, sowohl negativ, indem er theils aus der Natur der Sache, theils aus der Schrift beweist, dass die Vernunft oder das Erkenntnissvermögen des Menschen nicht das Prinzip sey, das uns zum ächten Glauben führen könne, — als positiv, indem er aus der Schrift zeigt, welches das geeignete Mittel sey, zur Erkenntniss der göttlichen Wahrheit zu gelangen.

Im I. Theil also wird aus der Natur der Sache, d. h. aus dem Begriff des Glaubens und der Vernunft gezeigt, dass die Vernunft es nicht seyn kann, die uns zum wahren Glauben zu führen bestimmt ist.[1]

Die Eigenschaften des Glaubens sollen seyn Identität gegenüber der Verschiedenheit der Individualitäten und dem Wechsel der Zeit; sodann Wirksamkeit; und ein solcher Glaube wird zur Pflicht gemacht.

[1] *Christianity not founded on Argument*, S. 8—35.

Der Glaube soll allgemein, bei Allen und immer der gleiche seyn. Kann man aber vermöge der Uebung der Vernunft von den Menschen verlangen, dass sie alle gleich denken? Eben bei spekulativen Untersuchungen müssen in Folge der unendlichen Verschiedenheit des Verstandes verschiedener Menschen die Privaturtheile in die grösste Mannigfaltigkeit sich verlaufen. Sodann wenn neue Beweise gefunden werden, müsste ja die Evidenz der Gründe für den Glauben, folglich wenn der Glaube auf Gründen beruhen müsste, die Stärke des Glaubens sich erhöhen. So sind die gelehrte Berechnung von Daniels Wochen, die Erörterung der Analogie von Vernunft und Offenbarung neue Erfindungen, während doch die Religion schon ursprünglich die ganze Kraft der Evidenz gehabt haben muss. Die Evidenz des Evangeliums muss die Eigenschaft seines grossen Urhebers haben, dass sie «gestern und heute und in Ewigkeit dieselbe» ist. In der That befassen sich auch die Meisten und Besten von jeder Confession nie mit der Aufgabe der Beweisführung. Das Zeugniss für die Religion wird auf dem gewöhnlichen rationalen Weg gänzlich auf Authentie und Glaubwürdigkeit einer Geschichte gegründet, folglich ist es unmöglich, ohne gute natürliche Anlage zum Nachdenken und ohne einen beträchtlichen Zusatz von Gelehrsamkeit überhaupt eine vernünftige Entscheidung zu geben.[1]

Der Glaube wird den Menschen zur Pflicht gemacht, geboten. Auch dieser Umstand schliesst die Herbeiführung desselben auf dem rationellen Wege aus. Das grosse Gebot zu glauben ist ganz peremtorisch und ohne die Klausel: wir sollen glauben, wenn wir Zeit haben, wenn wir die Fähigkeit dazu haben u. s. f. Ist es aber nicht höchst widersinnig, Glauben zu fordern, wenn zu demselben vorläufige Prüfung erforderlich ist? Denn wenn ich einmal frei untersuchen und zweifeln darf, so kann mir Niemand dafür stehen, ob das Ergebniss Ueberzeugung seyn wird oder Unglauben. Und sollte der weise und gütige Schöpfer ein richtiges Urtheil über Dinge fordern, über welche zu urtheilen er Einzelnen die Fähigkeit nicht gibt?[2] Würde Gott wohl einen Grund des Glaubens für uns gelegt und

[1] a. a. O. S. 8. 20. ff. 18.

[2] a. a. O. S. 23. 5, vergl. 93: *if the Motives of the Credibility of Christianity may be once innocently proposed to Examination, they may possibly be innocently rejected too. Horrid consequence this! And yet but just.*

zugleich uns zur Pflicht gemacht haben, ihn zu untergraben? Die allererste Lektion in der Philosophie, der erste Schritt zum Gebrauch der Vernunft ist ja, alle Wirkungen der Erziehung als Vorurtheile von uns zu werfen, während jetzt im Gegentheil unsere heilige Religion von uns fordert, sie zu pflegen. Mit welcher Stirne können Leute, die uns so absichtlich zum Prüfen und Räsonniren erst verführt haben, indem sie durch das Versprechen sicherer Ueberzeugung lockten oder durch ihr lautes Trotzen herausforderten, sich nachher herausnehmen, ihren Grimm auszulassen (wie sie thun) selbst gegen das Wort: «Freidenken?» Wie können sie uns zum Gebrauch dieses Mittels so eifrig ermuntern und dann den nothwendigen Erfolg unserer Gefälligkeit eben so heftig verdammen? Wie viel consequenter würde es von diesen tyrannischen Gönnern der Freiheit seyn, gleich auf einmal aufrichtig den Inquisitor zu spielen.[1]

Ist der Glaube überhaupt Pflicht und nothwendig, so ist er für jeden Augenblick des Lebens, für jedes Alter, auch für das zarte Alter nothwendig. Kinder sollen früh zum Glauben geführt werden; sollte aber die geforderte Zustimmung zu der Wahrheit eine vernünftige (auf vernünftigen Gründen beruhende) seyn, so wäre es sehr verkehrt, die zarten Seelen vorher einzunehmen, ehe sie zu dem vollen Gebrauch ihrer vernünftigen Fähigkeiten kommen. Prüfung setzt eine Suspension der Ueberzeugung voraus; wenn also die Religion überhaupt Prüfung zulässt, so muss sie nothwendig eben so gut wenigstens einstweiligen Unglauben zulassen. Folglich muss der rationale Christ, wer er auch sey, ursprünglich als Skeptiker angefangen und eine Zeit lang gezweifelt haben, ob das Evangelium wahr oder falsch sey. Kann aber das Zweifeln auch nur einen Augenblick gestattet werden, wer will dann die Zeit präcis bestimmen, wo der Spruch gethan werden soll? Je aufrichtiger und strenger die Prüfung, desto mehr Zeit muss sie kosten; gerade die Aufrichtigkeit der Prüfung wird das natürliche Hinderniss der Eile seyn. Muss aber der Mensch so lange ohne religiöse Entscheidung leben, so könnte dieselbe auch zu spät kommen, um die Handlungen zu leiten und «die Welt zu überwinden.» Was wird aus diesem Siege werden, wenn der Kampf so lange schwebend bleiben muss, wenn wir so lange Zeit dazu nöthig

[1] S. 18. 91 f.

haben, um nur unsere Rüstung zurecht zu machen?[1] Addison legt so viel Gewicht auf die Stärke der äusseren Beweise für die Religion, während es sich gar nicht um die Wahrheit der Geschichte selbst handelt, sondern um die Verpflichtung, sie anzuerkennen. Denn ob ein Satz an sich wahr ist, und ob ein Mensch verbunden ist, ihn zu glauben, ist ganz zweierlei. Die Differenz zwischen uns (dem Verfasser und seinem Freund in Oxford) betrifft offenbar nicht die Wahrheit des Christenthums (über diesen Punkt sind wir einig), sondern die Konsequenz und Gerechtigkeit der Folgerung, dass eben desswegen, weil es wahr ist, alle Menschen verbunden seyen, daran zu glauben, — das ist es, wogegen ich mit soviel Recht Einwendungen mache.[2]

Doch gesetzt, der rationelle Forscher hat sich zu einer zweifellosen Ueberzeugung glücklich durchgearbeitet: wird ein solcher auf Gründe und Schlüsse gebauter Glaube jemals die Wirkungen thun, die einem rechten Glauben zugeschrieben werden? Kann diess der Glaube seyn, welcher Berge versetzt und macht, dass man auf dem Wasser gehen kann? Oder kann ein solcher Glaube auch nur den lebendigen Geist des Eifers hervorbringen, der allen Bekennern des Evangeliums überall so sehr empfohlen wird? Wie kann der, welcher alle Ungewissheiten des Nachdenkens durchgemacht hat, welcher sich bewusst ist, nicht unfehlbar, vielmehr Widersprüchen ausgesetzt zu seyn, die feste Anhänglichkeit Anderer an dieselben Grundsätze zelotisch fordern? Nothwendig schwindet die heilige Ehrfurcht unserer Anhänglichkeit an die Religion, sobald wir anfangen zu prüfen. Der rationale, der philosophische Glaubige kann auch sich selbst nicht die Befriedigung und die Gemüthsruhe versprechen, welche aus dem wahren und ächten Glauben entspringt. Denn da Abgeschlossenheit gegen neue Gründe der Vernunft übel ansteht, so wird ein rationaler Glaube stets dem Wechsel ausgesetzt seyn. Endlich hat eine auf Räsonnement gegründete Ueberzeugung nicht Kraft genug, unsere Leidenschaften zu beherrschen und vermag nicht die erforderliche Tapferkeit zu verleihen. Historische Urkunden, mögen sie auch noch so gut bezeugt seyn, nimmt man doch eben immer nur auf menschliches Zeugniss an; somit können sie nie eine hinreichende Basis seyn für einen Glauben, welcher einen neuen

[1] a. a. O. S. 11 ff.
[2] a. a. O. S. 18 ff.

Lebenslauf, voll Selbstverleugnung, erzeugen soll; für einen Glauben, der eine so heroische Wirkung thun, uns zum Sieg in Versuchungen stärken soll. Schon in gewöhnlichen Fällen des Lebens wird ein solcher Glaube nicht leisten was er soll; noch weit weniger aber wird ein rationaler Glaube dazu ausreichen, einen glaubigen Märtyrer zu machen. Denn selbst die stärkste moralische Gewissheit ist nicht das herzliche Vertrauen, das die erstaunliche Beharrlichkeit und Entschlossenheit erzeugen kann in Menschen, die unter den äussersten Graden der Folter verscheiden. Wir müssen in der That den Himmel offen und des Menschen Sohn klar vor unsern Augen stehen sehen, nicht durch die trüben, dunkeln Ferngläser der Geschichte und Ueberlieferung.[1]

Hatte Dodwell bisher aus dem Wesen des Glaubens und der Vernunft durch Reflexion gezeigt, dass die letztere nicht der Weg zum ersteren seyn könne, so zeigt er im II. Theil, dass dieses Resultat durch das göttliche Wort selbst bestätigt werde.[2]

Er beruft sich übrigens nicht auf einzelne Stellen, weil die Anwendung derselben wieder bestritten werden könne, sondern macht auf die Geschichte der Pflanzung des Evangeliums aufmerksam, welche Methode die Apostel und ihr Meister selbst gewählt haben. Der Erlöser legte keine Beweisgründe vor, sondern lehrte als einer, der Auktorität hat (ὡς ἐξουσιαν ἐχων) er lehrte als ein Meister, der das Recht hat, zu diktiren; er betrachtete sich als den, der er war, der die Lehre, welche er mittheilt, vom Himmel ableitet. Hätte er die andere Methode wählen wollen, so würden sie ein Räsonnement nicht verstanden haben. Ist es denkbar, dass der eingeborne Sohn Gottes sich erniedrigen, sich durch eine lange Reihe menschlicher Leidenschaften und Versuchungen durchkämpfen und zuletzt am verfluchten Holz sterben sollte, einzig und allein, um seine Lehre den Meinungen weniger Menschen von Talent, welche seine Beweise zu fassen glücklicher Weise im Stand waren, zu empfehlen?

Auch die Apostel gaben keine Frist zum Zweifeln, sondern forderten bereitwillige Anerkennung ihrer Lehren, sie hatten keine überflüssige Zeit, sie waren ausgesandt zu predigen, nicht zu disputiren. Die Zuhörer mussten die Gelegenheit ergreifen, oder des Verlustes gewärtig seyn. Ganze Gemeinden wurden

[1] a. a. O. S. 24 ff.
[2] a. a. O. S. 35—56.

oft auf einmaliges Zuhören gewonnen. Der Eunuch wurde eine Stunde lang unterrichtet und in der anderen getauft. Zudem fehlte es ihnen selbst an der Geschicklichkeit in der Führung von Controversen, und der einzige Gelehrte unter ihnen wollte nichts wissen, als den gekreuzigten Christus.

Worauf beruht denn der Glaube, wenn er nicht auf rationaler Ueberzeugung, nicht auf Beweisgründen und Räsonnement beruht? Diese Frage beantwortet der III. Theil,[1] welcher die Bejahung zu den zwei verneinenden Theilen enthält.

Die Quelle und der wahre Grund des Glaubens ist das Zeugniss, das der Geist gibt unserem Geist (das *testimonium Spiritus* nach der lutherischen Dogmatik). «Niemand kann Jesum den Herrn nennen, ausser durch den heiligen Geist» und «durch Gnade seyd ihr selig worden.» Dieses Prinzip, diese übernatürliche Quelle des Glaubens entspricht allen Forderungen, die daran zu machen sind. Es ist erstens allgemein, denn «die Gnade ist allen Menschen erschienen,» alle werden gleich unterrichtet und somit sind alle gleich gesinnt; zweitens ist es von hinreichender Auktorität und Kraft gegen Versuchungen; drittens ist es von unmittelbarer augenblicklicher Wirkung; das vollkommenste Glaubensbekenntniss: «Rabbi, du bist Christus,» ist auf einmal fertig. Dieses Prinzip gewährt absolute Gewissheit, sofern Gott für Gott Zeugniss ablegt. Wir brauchen die Glaubwürdigkeit alter Wunder, die Aechtheit entfernter Urkunden nicht mehr; wir können uns auf ein bleibendes Wunder berufen, auf den lebendigen Zeugen in unserer Brust, der alle Wechsel überdauert, gleich alt mit uns, und der verharrt mit uns bis zum Ende der Welt, dass wir keinen Augenblick der Möglichkeit einer Täuschung ausgesetzt sind.[2] Bei dieser Ansicht von dem Grund des Glaubens ist der Unglaube eine rebellische Opposition gegen die Gnadenwirkungen des göttlichen Geistes, der unsere Herzen erleuchten und uns auffordern will, seine seligmachenden Wahrheiten anzunehmen, eine Sache des freien Willens, der sittlichen Verkehrtheit; somit ist auch die Verbindung von Gewissen und Glauben nicht mehr Unsinn.[3]

Die Richtigkeit dieser Ansicht sucht Dodwell auch durch einige spezielle Punkte zu bewähren, z. B. durch die Kindertaufe. Wenn man diese nach den Vernunftgesetzen darstellen

[1] a. a. O. S 56—104.
[2] a. a. O. S. 56 ff.
[3] a. a. O. S. 64.

wollte, so würde das ein sehr beleidigendes Bild dieses himmlischen Geheimnisses geben. «Dieser Akt — möchte der gehässige Bestreiter sagen, — der eigentlich gar kein Akt ist, wird als etwas in sich Vollständiges und als die ganze Ausdehnung einer richtigen Ueberzeugung in sich fassend betrachtet.» Allein durch die Taufceremonie werden die Säuglinge auf einmal Glaubige; sie werden durch den Glauben ihrer Pathen Himmelserben, während sie noch nicht das geringste Symptom von Verstand haben. Die Verdienste der vollkommensten Ueberzeugung sind durch Zurechnung ihnen eigen und Millionen werden wirklich selig kraft der blosen Ceremonie, ohne je die Fähigkeit gehabt zu haben, einen einzigen Gedanken über diesen oder jenen Gegenstand zu entwickeln.[1] Und so durch das ganze System hindurch; alle scheinbaren Widersinnigkeiten sind so wenig Gegenstand einer gerechten Einwendung gegen ihre Wahrheit, dass sie vielmehr die möglichst stärkste Vermuthung zu ihren Gunsten begründen. Denn dass etwas, unseren Begriffen nicht entsprechend, mit denselben unvereinbar sich erweist, ist eher ein Umstand, der die Ueberzeugung aufnöthigt, dass es in Wahrheit die ächte und unzweifelhafte Darstellung des Willens Gottes sey, dessen Gedanken nicht sind, wie der Menschen Gedanken. Das Wort: «bei Menschen ist das unmöglich, aber bei Gott sind alle Dinge möglich,» passt auch auf das Verhältniss des Glaubens der Gnade und des Glaubens der Vernunft. Diese widerstreiten sich schon in den ersten Prinzipien: die Grundlage der Philosophie ist ganz Zweifel und Verdacht, während die Grundlage der Religion ganz Ergebung und Glaube ist. Von jeher sind die Bekenner beider als feindliche Parteien einander gegenüber gestanden; der Philosoph verspottet übermüthig den Glaubigen und dieser ächtet seinerseits eben so eifrig den Philosophen. Der Religiöse, der erleuchtete Schüler des Kreuzes, sich bewusst, das Eine zu besitzen, was noth ist, verachtet mit Recht alle niedrigen Studien, die ihn zerstreuen können. Der Philosoph dagegen ist eingenommen gegen alles, was nicht in den Bereich der «Naturgesetze» fällt. Sittliche Verhältnisse sind sein Prüfstein für alle Lehren, und die Offenbarung selbst steht oder fällt in seiner Meinung, je nachdem sie mit dieser voraus angenommenen Norm übereinstimmt oder nicht. Ganz verkehrt war also Julians Politik, wenn er den Christen die philosophischen

[1] a. a. O. S. 69. 9. Vergl. oben S. 211.

Schulen schloss. Die umgekehrte Maasregel hätte er ergreifen sollen, die Schulen zu öffnen, die Christen zum Bekenntniss der Philosophie zu ermuntern, sie durch alle möglichen Privilegien zum Anbau einer Wissenschaft einzuladen, von der man allgemein die Erfahrung gemacht hat, dass sie die Prinzipien der Christen untergräbt.[1]

«Ihr seht eure Berufung, Brüder, (d. h. das Wesen eurer Religion), nicht viele Weise nach dem Fleisch.» Und es fehlt in der That nicht an einer hinreichenden Menge von Zeugen durch alle Zeitalter hindurch von Origenes an bis auf unsern Tillotson herab, was für ein Gemisch von einem Charakter die Eigenschaften des Glaubens und eine Neigung zum Räsonnement bilden, wenn sie sich beide in einer und derselben Person begegnen. Alle Versuche, die religiösen Wahrheiten überhaupt durch Beweisgründe zu beleuchten, haben dieselben in der Regel nur verdunkelt; selbst die scharfsinnigen Beweise für das Daseyn Gottes von Dr. Clarke haben gewiss nicht Einen gänzlich befriedigt und vielleicht Keinem den Grad der Ueberzeugung gelassen, den er vorher hatte. Ja die Boyle'sche Stiftung zu Gunsten einer rationalen Religion, wo der Gegenstand des Glaubens für die Fassungskraft unseres Verstandes zurecht gemacht, von unseren religiösen Kenntnissen im gewöhnlichen Weg der Beweisgründe und nach den beschränkten Regeln einer Schuldisputation Rechenschaft gegeben werden soll, ist, so gewiss Boyle selbst dabei eine löbliche und fromme Absicht hatte, dennoch der Sache der Frömmigkeit gefährlich und eine Hauptursache der gegenwärtig herrschenden Neigung zum Unglauben geworden.[2] Wo die Vernunft mit Wachsamkeit und Erfolg unterdrückt wird, selbst durch die bürgerliche Auktorität, da sehen wir keine von den unglücklichen Spaltungen und gehässigen Heftigkeiten, welche aus einer fatalen und übel verstandenen Nachsicht gegen den rastlosen Geist des Widerspruchs und der Verwirrung entspringen; und diejenigen haben eine richtige Einsicht in das Wesen ihrer Religion gehabt, welche die pestilenzialischen Schriften der Unglaubigen und auch ihre Personen stets den Flammen übergeben haben, so oft es in ihrer Gewalt stand, als ein Opfer für die allgemeine Sicherheit der Seelen.[3] Der Prediger nach der rationalen

[1] a. a. O. S. 70—74.
[2] a. a. O. S. 80 f. 85 f.
[3] a. a. O. S. 84. 96.

Methode bezeugt seinen gerechten Abscheu vor der Sklaverei papistischer Politik und erklärt edelmüthig, er wolle keineswegs «den Leuten die Augen ausstechen,» wiewohl das sicherlich das einzige Mittel wäre, um zu machen, dass alle Leute gleich sehen. Doch die meisten räsonnirenden Prediger geben zwar Freiheit, überhaupt zu disputiren, aber nicht gegen sie; sie erlauben nicht, dass man Stiftungen mache zu Vorträgen gegen die Wahrheit der Religion, und dass man Kanzeln und Privilegien aufrichte für den Antichrist: lauter Dinge, welche, wenn die Religion wirklich eine rationale Anstalt wäre, nur vernünftige Concessionen seyn würden.[1]

Als bestätigende Zeugnisse für seine Ansicht führt der Verfasser Aussprüche an von William Beveridge, Bischof von St. Assaph († 1708).[2]

Was ist nun der Standpunkt des Verfassers? Will er «gewisse Schutzredner des Christenthums, welche Natur und Offenbarung, Vernunft und Glauben in einen weiten Abstand setzten, aufziehen und auszischen?»[3] Oder ist der ultraorthodoxe Supranaturalismus, den er aufstellt, seine eigentliche Meinung? Oder nimmt er die Maske eines Schwärmers an, um die Bibel lächerlich zu machen?[4]

An vielen Stellen und ganze Abschnitte hindurch kann man allerdings glauben, dass der Verfasser es mit seiner Orthodoxie aufrichtig meine, und wir haben an dem Vater unseres Schriftstellers selbst ein Beispiel von einem aufrichtig gemeinten Ultrasupranaturalismus (siehe oben S. 211). Allein

[1] a. a. O. S. 89. 95. 97.

[2] a. a. O. S. 103 f. Wahrscheinlich sind die citirten Stellen aus der Jugendschrift dieses Mannes, die aber erst nach seinem Tod herauskam: *Thoughts on Religion*, genommen. Der Verfasser adoptirt dort in voller Ausdehnung das Wort Tertullians: *credo, quia absurdum et quia impossibile est.* Die Stellen, welche Dodwell citirt, lauten so: *There is an absolute Impossibility in it, that any one, remaining in his natural Principles, without the Assistance of God, should apprehend or conceive, the Excellency of spiritual Objects. So that a man may as soon read the Letters of the Scripture without Eyes as understand the Mysteries of the Gospel without Grace. — I believe it is a thousand times easier for a Worm, a Fly or any other such despicable Insect whatsoever, to understand the Affairs of Men, than for the best of Men, in a natural State, to apprehend the Things of God.*

[3] Henke K. Gesch. VI, 79.

[4] Leland Abriss, 10ter Brief.

er übertreibt denn doch wieder seinen supranaturalistischen Standpunkt so, dass das Uebernatürliche ein Magisches wird; er lobt und fordert einen intoleranten Zelotismus so, dass schwerlich zu glauben ist, er stehe unbefangen und aufrichtig auf dieser Seite. Er hält den rational seynwollenden Orthodoxen und den orthodox seynwollenden Rationalen seiner Zeit das Ideal der Orthodoxie in vollkommener Strenge vor. Sie sollen sich darin spiegeln und die Unmöglichkeit der Verbindung von Glauben und Vernunft, welche sie versuchen, einsehen. Der unvereinbare Widerspruch zwischen Wissen und Glauben, der Gegensatz, die Feindschaft zwischen beiden, das ist sein letztes Wort.[1] Ein ungemilderter Dualismus, zu dessen Versöhnung gar keine Aussicht gegeben wird, dieses skeptische Resultat ist die Meinung des Verfassers. Seine Stärke besteht erstens in der Opposition gegen die verständig räsonnirende Demonstrationsmethode der Theologen, wogegen er mit Recht die Nothwendigkeit der unmittelbaren Ueberzeugung behauptet und das *testimonium Spiritus* als Grund des Glaubens legt. Diese Opposition erinnert an das Verhältniss Schleiermacher's zu dem Gegensatz des Supranaturalismus und Rationalismus, welcher ebenfalls auf dem gemeinschaftlichen Boden der demonstrativen Methode stand; wie Dodwell, so dringt auch Schleiermacher auf die Unmittelbarkeit des Glaubens, aber mit dem Unterschied, dass Dodwell, wiewohl er das unvermittelte Zeugniss des Geistes an die Stelle der demonstrativen Vermittlung des Glaubens setzt, die objektive christliche Religion denn doch noch als Lehre auffasst, statt es als Leben aufzufassen. Daher kommt dann erst die Nothwendigkeit des starren Supranaturalismus, indem ein Lehrsystem, eine Anzahl von Glaubensartikeln durch den heiligen Geist jedem Individuum speziell mitgetheilt werden soll, was nur auf magische Weise vorgestellt werden kann. Das Zweite ist die scharfe Unterscheidung und Trennung der Vernunft und Offenbarung, des Glaubens und Wissens.[2] Auch hier bei der Opposition gegen die den Bund zwischen Philosophie und Theologie voreilig abschliessenden Apologeten und Dogmatiker seiner Zeit ist Dodwell vollkommen in seinem Rechte.

[1] *Irreconcileable Repugnancy in their Natures betwixt Reason and Belief. Christ. not found.* S. 86. *Distinction and Dissonance.* S. 80.

[2] Diese Seite der Schrift entspricht auffallend der Richtung, welche Feuerbach in unseren Tagen so energisch vertritt.

Die Theologen, welche diesem geistreichen Schriftsteller antworteten, waren ihm keineswegs gewachsen, und der Fortschritt, zu welchem durch diese Schrift der Anstoss gegeben war, wurde durch die Gegenschriften nicht gefördert. Es waren besonders einige gelehrte Prediger der Presbyterianer, welche sich ihm gegenüber stellten. Dr. George Benson zu London († 1762) schrieb die ausführlichste und, wie gesagt wird, beste und gründlichste Vertheidigung der christlichen Religion gegen jene Schrift. Sie hatte den gleichen Titel, wie die theologische Abhandlung Locke's.[1] Sodann werden uns Gegenschriften von Philipp Doddridge zu Northampton[2] und von John Leland[3] genannt. Auch Chubb erklärte sich gegen diese Schrift, indem sie die Deisten ebensogut, als ihre Gegner traf.[4] Von bischöflicher Seite kam eine «Antwort des Oxforder jungen Mannes» (mit Rücksicht auf die Form der Abhandlung Dodwells) heraus,[5] sowie eine Erörterung des christlichen Glaubens als einer vernünftigen Beistimmung, von Thomas Randolph.[6]

Der angebliche Oxforder Studirende antwortet auf die Gedanken Dodwell's über die Kindertaufe: wenn ich die Aufnahme der Kinder in den Bund durch die Taufe für etwas so Ungereimtes hielte, wie Sie, so würde ich es für vernünftiger halten, die Angemessenheit dieses Gebrauchs an die Einsetzung Christi in Frage zu stellen, als das Evangelium desshalb zu verwerfen.[7] Und wenn Dodwell die absolute Nothwendigkeit des christlichen Glaubens behauptet und namentlich auf die sittliche Thätigkeit, abgesehen von dem spezifisch-christlichen Glauben, das Wort anwendet: was nicht aus dem Glauben

[1] *The Reasonableness of the Christian Religion as delivered in the Scriptures, being an Answer to a late Treatise Chr. n. found. on Arg. By G. Benson.* Lond. 1743. 2. Ausg. 1746. 3. 1759. In 2 Bänden, deutsch von Bamberger, Berlin 1761.

[2] *Three Letters theological* u. s. w. Lond. 1742. Deutsch von Rambach, Leipz. 1764.

[3] *Remarks on a late Pamphlet, intitled. Chr. n. f. o. A. In two Letters separately published.* Lond. 1744.

[4] In der Vorrede zu seiner *Enquiry concerning Redemption.* 1743. Vergl. Baumgarten Hall. Bibel. V, 170 f. Anm.

[5] *The Oxford Young Gentleman's Reply to a Book entitled* u. s. w. *In a Letter to the Author.* Lond. 1743.

[6] *The Christian's Faith a rational Assent, in Answer to a Pamphlet intitled Ch. n. f. o. A., by Th. Randolph.* Lond. 1744.

[7] *The Oxford — Reply* S. 6 ff.

kommt, das ist Sünde; so antwortet der Oxforder Briefsteller: es ist nicht wahr, dass unsere Tugend gänzlich (*intirely*) vom Glauben abhängt und das Evangelium setzt nichts der Art voraus. Menschen, die von Jesus Christus nichts wissen, können «Gott fürchten und recht thun,» wie Cornelius, und die Schrift erklärt, dass solche Tugend Gott angenehm sey.[1] Dieser Bestreiter weiss sich somit eben nur dadurch zu helfen, dass er die spezifische Bedeutung der Gnade, die schlechthinige Nothwendigkeit des supranaturalistischen Glaubenswegs auf pelagianische Weise fallen lässt, und der Angriff Dodwell's ist dadurch nicht abgeschlagen. Wie wenig man im Stande war, auch nur das Gewicht der Einwendungen, welche die besprochene Schrift macht, zu fühlen, dafür mag Leland als Zeuge dienen. Hatte Dodwell auf die schnellen Bekehrungen im apostolischen Zeitalter sich berufen, zum Beweis, dass nicht die räsonnirende Demonstrationsmethode anzuwenden sey, so weist Leland diess durch die Auskunft zurück, jene raschen Bekehrungen seyen eben die augenblickliche Wirkung gedrängter Beweisgründe gewesen.[2] Von der augenblicklichen Wirkung einer Persönlichkeit, von der Gewalt des begeisterten Zeugnisses, von der Unmittelbarkeit des Glaubens hat Leland, der sich in seine apologetische Beweismethode verrannt hat, keine Vorstellung.

[1] A. Gesch. 10, 3. 5. a. a. O. S. 56.
[2] Abriss, Uebersetz. I. S. 302.

Zweites Kapitel.

Die Skepsis Hume's.

Was die kleine Schrift, von der wir so eben gehandelt haben, angebahnt hat, das wurde durch den berühmten DAVID HUME durchgeführt. Dodwell war in seiner Polemik gegen den Denkglauben seiner Zeit dahin gekommen, dass er einen unversöhnten und unversöhnlichen Gegensatz zwischen Vernunft und Glauben, Philosophie und Offenbarung behauptete, wobei der Dogmatismus in der Anwendung der Philosophie auf die Theologie in Skepticismus umschlug, jedoch die Vernunfterkenntniss, die Philosophie, auf ihrer von der Theologie und Religion durch eine Kluft getrennten einsamen Stelle, in ihrer inneren Festigkeit, Konsequenz und Zuverlässigkeit stehen blieb. Hume nahm nicht nur dieses Resultat an, die Skepsis hinsichtlich der Anwendung der Philosophie auf die Theologie, sondern wandte auch innerhalb der Philosophie selbst seine philosophische Skepsis auf die Religionsphilosophie an, und vollendete somit die Auflösung des deistischen sowohl, als des orthodoxen Dogmatismus, der innerhalb der philosophischen Principien selbst, wie hinsichtlich der Anwendung der Philosophie auf die Theologie, den gleichen (dogmatischen) Charakter gehabt hatte. Als vollständig auflösendes Element ist Hume abschliessend und er ist die Vollendung des Deismus, sofern sich dieser in ihm aufhob und verneinte.

DAVID HUME (geb. zu Edinburg 1711) hatte, als der jüngere Sohn einer altadeligen Familie, anfangs nach dem Wunsch seiner Familie der Jurisprudenz, sodann gegen die gewöhnlichen Standesvorurtheile der Handlung sich widmen wollen; da er aber bei beiden Fächern fand, dass es ihm an

den Fähigkeiten dazu fehle, so gab er seiner ursprünglichen Neigung nach, sich der Literatur und Philosophie zu widmen, und verfolgte diesen Plan mit Beharrlichkeit und, wiewohl es anfangs nicht gelingen wollte, zuletzt auch mit Erfolg. Er begab sich 1734 nach Frankreich, für das er schon lange eine Vorliebe hatte, und wo er meist auf Landhäusern in der Champagne, später in Anjou, nur seine Talente in der Literatur auszubilden bemüht, drei Jahre lang lebte. Das Erzeugniss dieser Musse, der Traktat über die menschliche Natur, zu London 1739 und 1740 erschienen,[1] machte zwar ganz und gar kein Glück, allein Hume liess sich dadurch nicht abschrecken, und gab 1742 seine für ein grösseres Publikum geeigneten Versuche zu Edinburgh heraus.[2] Ungefähr von 1750 an datirt sich die regere Aufmerksamkeit des Publikums auf seine Schriften, die sich theils durch neue Ausgaben, theils durch Gegenschriften, z. B. von Warburton, kundgab. Hume wich darin von der Sitte anderer Schriftsteller ab, dass er nie einem literarischen Gegner antwortete und Widerspruch gern zu sehen schien. Zwischen seine englische Geschichte hinein kam (1751) die natürliche Geschichte der Religion heraus, und erst nach seinem Tode (1776) erschienen die Gespräche über natürliche Religion.[3]

Um den Standpunkt Hume's in Beziehung auf Religion zu charakterisiren, gehen wir von derjenigen Seite seiner Ansicht aus, welche der Richtung Dodwell's am verwandtesten ist.

Am Schluss der Abhandlung über die Wunder nennt Hume diejenigen, welche unternommen haben, die christliche Religion durch die Principien der Vernunft zu vertheidigen, gefährliche Freunde oder verkleidete Feinde des Christenthums.

Unsere heiligste Religion, sagt er, ist auf Glauben gegründet, nicht auf Vernunft, und es ist ein sicheres Mittel, sie bloszustellen, wenn man sie einer Probe aussetzt, welche sie nicht im Stande ist, zu bestehen. — Blose Vernunft reicht nicht hin, uns von der Wahrheit der christlichen Religion zu überzeugen. Die christliche Religion war nicht blos anfangs

[1] *A treatise of human Nature, being an attempt to introduce the experimental Method of reasoning into moral Subjects.* Lond. 1739. 3 Bände. 4°.

[2] *Essays and Treatises on several Subjects. Vol. I.* Edinb. 1742.

[3] *Dialogues concerning Natural Religion.* Lond. 1778. Französ. Amsterd. (Paris) 1779. Deutsch von Platner. 1781.

von **Wundern** begleitet, sondern kann selbst heute noch von keinem Vernünftigen geglaubt werden ohne ein solches. Und wer immer durch Glauben bewogen wird, ihr beizustimmen, der ist sich eines fortgesetzten Wunders an seiner eigenen Person bewusst, das alle Principien seines Verstandes untergräbt und ihn bestimmt, solches zu glauben, was der Gewohnheit und Erfahrung zuwiderläuft.[1]

Also Wunder sind nach Hume die einzige Grundlage, auf welcher der Glaube an das Christenthum möglich ist; auch die Weissagungen werden darunter begriffen; denn Weissagungen können nur, sofern sie wirklich Wunder sind, als Beweise für irgend eine Offenbarung gelten.[2]

Allein wie verhält es sich mit der **Realität der Wunder** selbst? Diese stellt Hume als höchst zweifelhaft dar, und er «schmeichelt sich, einen Beweis entdeckt zu haben, der, wenn er gegründet sey, bei den Weisen und Gelehrten, jeder Art abergläubischer Täuschung einen ewigen Stoss versetzen, und folglich, — da Wunderberichte sich so lange in der Geschichte finden werden, als die Welt daure, — so lange, als die Welt dauert, nützlich seyn werde.»[3]

Spinoza stellt sich gemäss dem Geiste seines Systems, bei der Erörterung des Wunders, auf den objektiven Boden, auf den Standpunkt des Absoluten: die Naturgesetze sind Gesetze des göttlichen Wesens selbst; er stellt sich die Frage: **sind Wunderthaten (objektiv) möglich?** **Hume**, ein Skeptiker, der den Locke'schen Empirismus voraussetzt, geht von der Erfahrung, vom subjektiven Standpunkt aus, er handelt nicht von der Möglichkeit, sondern fragt nur: **sind Wundererzählungen (subjektiv) glaublich?**

Die Antwort liegt in Folgendem. Ein weiser Mann wägt seinen Glauben in Beziehung auf ein Faktum nach dem Zeugniss ab; stehen entgegengesetzte Erfahrungen einander gegenüber, so wägt er sie gegen einander ab und neigt sich auf diejenige Seite, welche durch die grösste Anzahl von Erfahrungen

[1] *An Inquiry concerning Human Unterstanding* (urspr. Lond. 1748) *Sect. X, 2;* nach der Ausgabe der *Essays and Treatises on several Subjects,* von Turneisen zu Basel 1793, 4 Bde.; B. II, 143. 145. Vergl. *Sect.* XII. Schluss, S. 184: *Divinity, or Theology — has a foundation in reason, so far as it is supported by experience. But its best and most solid foundation is faith and divine revelation.*

[2] a. a. O. S. 145.

[3] a. a. O. S. 120.

unterstützt ist; und wenn er am Ende sein Urtheil festsetzt, so geht das Gewicht des Zeugnisses (*the evidence*) nicht über das hinaus, was wir im eigentlichen Sinn Wahrscheinlichkeit nennen. Alle Wahrscheinlichkeit setzt also einen Gegensatz von Erfahrungen und Beobachtungen, und das Ueberwiegen der Zahl von Erfahrungen auf einer Seite, voraus. In dem Fall, wo wir das Zeugniss von Menschen, den Bericht von Augenzeugen vor uns haben, hängt unsere Gewissheit von den Beobachtungen ab, die wir in Beziehung auf die Wahrhaftigkeit menschlichen Zeugnisses und auf die Uebereinstimmung zwischen Thatsache und Zeugenaussagen gemacht haben. Lässt sich überhaupt ein Kausalitätsverhältniss zwischen einzelnen Objekten nirgends entdecken,[1] so ist es der gleiche Fall auch mit dem Verhältniss zwischen menschlichem Zeugniss und irgend einem Ereigniss. Alles beruht auf Erfahrungen, die wir über die regelmässige und stete Verbindung, dort zwischen Faktum und Faktum, hier zwischen Faktum und Zeugniss, machen. Wüssten wir nicht aus Erfahrung, dass das Gedächtniss bis zu einem gewissen Grad etwas behalten kann, dass die Menschen eine gewisse Neigung zur Wahrheit haben, dass sie fähig sind, sich zu schämen, wenn sie auf einer Unwahrheit ertappt werden, so könnten wir auf menschliches Zeugniss uns nie im Geringsten verlassen. Die Zuverlässigkeit des menschlichen Zeugnisses im Einzelnen ist wechselnd: wir schwanken oft in Betreff der Berichte Anderer und wägen die entgegengesetzten Umstände, welche Ungewissheit verursachen, gegen einander ab. Es können widersprechende Zeugnisse sich gegenüberstehen, der Charakter oder die Zahl der Zeugen, die Art, wie sie ihr Zeugniss ablegen (mit Schwanken oder mit zu heftigen Betheurungen), oder alles zusammen, kann uns zweifelhaft machen.

Angenommen, das Faktum, welches durch das Zeugniss bestätigt werden soll, hat etwas Ausserordentliches und Wunderbares an sich (*marvellous*): so erleidet das Gewicht des Zeugnisses eine grössere oder kleinere Verminderung, je nachdem das Faktum mehr oder weniger ungewöhnlich ist. Ist das Faktum ein solches, das noch selten unter unsere Beobachtung gefallen ist, so streiten zwei entgegengesetzte Erfahrungen mit einander, von denen die eine durch die andere soweit

[1] Die Kritik des Kausalitätsbegriffs geht in der *Inquiry concerning Human Understanding* dieser *Section on Miracles*, als *Sect. VII*, voran.

aufgehoben wird, als die Kraft der letzteren geht. Angenommen aber, das Faktum ist, anstatt blos wunderbar (*marvellous*) zu seyn, in der That ein Wunder (*really miraculous*), und das Zeugniss dafür reicht zu einem vollständigen Beweis aus: so steht Beweis gegen Beweis und der stärkste muss überwiegen, jedoch stets mit einer der Kraft des entgegenstehenden entsprechenden Verminderung seiner Beweiskraft. Ein Wunder (im strengen Sinn, *miracle*) ist eine Verletzung des Naturgesetzes, und da eine feste und unveränderliche Erfahrung diese Gesetze bestätigt hat, so ist der Beweis gegen ein Wunder, eben vermöge des Wesens der Thatsache, so vollständig, als irgend ein Erfahrungsbeweis möglicher Weise gedacht werden kann. Es muss eine gleichförmige Erfahrung jedem Ereigniss entgegenstehen, das wirklich verdient, ein Wunder genannt zu werden. Und da eine gleichförmige Erfahrung zu einem Beweis ausreicht, so spricht also ein direkter und voller Beweis (*direct and full proof*), vermöge des Wesens der Thatsache, gegen die Wirklichkeit eines Wunders, und nur durch einen entgegengesetzten stärkeren Beweis kann das Wunder glaublich gemacht werden. Die einfache, aber höchst wichtige Folge davon ist: kein Zeugniss reicht hin, ein Wunder zu beglaubigen, wofern nicht das Zeugniss von der Art ist, dass seine Falschheit ein grösseres Wunder wäre, als die Thatsache, welche dadurch beglaubigt werden soll; und selbst in diesem Fall hebt sich das Gewicht der Gründe gegenseitig auf, und der stärkere gibt nur eine Gewissheit je nach dem Grad von Stärke, der ihm über Abzug der Beweiskraft des schwächeren übrig bleibt; z. B. wenn Jemand sagt, er habe einen Todten wiederbelebt gesehen, so überlege ich sogleich, ob es wahrscheinlicher ist, dass diese Person selbst betrogen habe, oder betrogen worden sey, als dass das Faktum, das sie berichtet, sich wirklich ereignet habe. Ich wäge ein Wunder gegen das andere ab und verwerfe das grössere Wunder.[1]

Bisher war angenommen, das Zeugniss für ein Wunder könne einen vollkommnen Beweis (*entire proof*) abgeben und die Falschheit desselben könnte ein wirkliches Wunder (*real prodigy*) seyn. Allein das heisst viel zu viel zugeben; denn 1) findet sich in der ganzen Geschichte kein Wunder, das durch

[1] a. a. O. S. 119—126.

eine gehörige Anzahl Menschen bezeugt wäre, von so unstreitiger Intelligenz, Erziehung und Bildung, um uns gegen jede Möglichkeit einer ihnen widerfahrenen Täuschung zu sichern und von so unzweifelhafter Ehrlichkeit, um allen Verdacht, dass sie selbst betrogen haben könnten, unmöglich zu machen. 2) Der Maxime, dass mit der Gewöhnlichkeit eines Ereignisses dessen Wahrscheinlichkeit abnimmt, wirkt bei einem recht hohen Grade des Wunderbaren die Neigung zum Staunenswerthen und Wunderbaren entgegen; verbindet sich vollends der Geist der Religion mit der Liebe zum Wunder, so ist der gemeine Menschenverstand zu Ende und das menschliche Zeugniss verliert bei diesen Umständen alle Ansprüche auf Glaubwürdigkeit. Die vielen Beispiele erdichteter Wunder, Weissagungen, und überhaupt übernatürlicher Ereignisse (zumal unter barbarischen Nationen und in der Urgeschichte aller Völker), sollten vernünftiger Weise einen Verdacht gegen alle Erzählungen dieser Art erzeugen.[1]

Alles zusammengenommen, ergibt sich, dass kein Zeugniss für ein Wunder jemals den Grad einer Wahrscheinlichkeit, noch weniger den eines Beweises erreicht hat, und dass selbst, wenn wir diess annehmen wollten, diesem Beweis ein anderer, vermöge des Wesens der Thatsache selbst, entgegenstehen würde. Nur die Erfahrung ist es, welche menschlichem Zeugniss Gewicht gibt, und dieselbe Erfahrung ist es, die uns von den Naturgesetzen versichert. Wenn also diese beiden Arten von Erfahrung einander gegenüberstehen, so haben wir nichts anderes zu thun, als die eine von der andern abzuziehen und eine Meinung anzunehmen, sey's auf der einen, oder auf der andern Seite, mit der Gewissheit, welche aus dem Rest entspringt.[2]

So ist der Wunderglaube das Ergebniss einer Rechnung, wo nur ein Zweifel übrig bleibt. Ueber die Realität des Wunders spricht sich Hume skeptisch aus, und da die Offenbarung nach Hume spezifisch und wesentlich auf Wunder gegründet ist: so ergibt sich leicht, was das Resultat seyn wird für die Offenbarung selbst. Indessen geht die Skepsis noch weiter und erstreckt sich auf die ganze Religion, auch auf die natürliche Religion. Schliesst doch Hume seine «Natürliche Geschichte der Religion» mit der Erklärung: das Ganze ist ein Räthsel,

[1] a. a. O. S. 127—130.
[2] a. a. O. S. 140.

ein unerklärliches Geheimniss; Zweifel, Ungewissheit, Suspension des Urtheils sind das einzige Resultat unserer genauen Untersuchungen über diesen Gegenstand.[1]

Hume unterscheidet zwei Fragen in Beziehung auf die Religion; die erste betrifft die Vernünftigkeit der Religion, die zweite den Ursprung der Religion in der menschlichen Natur.[2] Die zweite Frage will Hume in der Abhandlung, welche er «natürliche Geschichte der Religion» betitelt hat, lösen. Es handelt sich hier um die empirische Geschichte der Religion, um das Werden, Entstehen und Ineinanderübergehen der Religionsformen. Die Ergebnisse sind folgende: der Polytheismus war die ursprüngliche Religion; er ist in der Folge in Monotheismus (*Theism*) übergegangen; allein der Zug geht auch wieder rückwärts in den Polytheismus, es besteht eine ewige Ebbe und Fluth zwischen beiden; dem Polytheismus ist der Monotheismus, sowie dieser sich in der Erfahrung als Volksreligion darstellt, nicht gerade vorzuziehen.

Der Polytheismus ist die ursprüngliche Religion; denn einerseits lässt sich nicht denken, dass vor Ausbildung der Künste und Wissenschaften der Theismus geherrscht habe, d. h. dass die Menschen, so lange sie unwissend waren, die Wahrheit entdeckt haben; andrerseits hätte der Theismus, wenn er ursprünglich vorhanden gewesen wäre, nicht in Polytheismus übergehen können, sofern spekulative Erkenntnisse nicht so wie historische Ueberlieferungen verdorben werden können. Der Polytheismus selbst aber entsprang nicht aus Naturbetrachtung (diese hätte auf Einheit Gottes geführt), auch nicht aus spekulativer Neugierde, sondern aus den Hoffnungen und Besorgnissen, welche unaufhörlich das menschliche Gemüth bewegen, und aus den Eindrücken, welche die mannigfaltigen und widersprechenden Lebensereignisse machen. Die unbekannten Ursachen der Ereignisse werden die beständigen Gegenstände von Hoffnung und Furcht: der Mensch stellt sich dieselben als ihm selbst ähnlich vor, mit Empfindung und Verstand, Leidenschaft und menschlicher Schwäche.[3]

[1] *Essays* Bd. IV, S. 80. *The natural History of Religion*, zuerst 1757, deutsch von Resewitz, Altona 1758, vergl. die Prüfung und Darstellung dieser Schrift in Stäudlin's Ideen zur Kritik des Systems der christlichen Religion S. 38 – 69.

[2] a. a. O. S. 1.

[3] a. a. O. *Sect.* 1 — 3.

Der Theismus ist aus Polytheismus entstanden. Wer da glaubt, die Lehre von einem höchsten Gott und Schöpfer verdanke ihren glücklichen Erfolg der Stärke unüberwindlicher Gründe, auf die er ohne Zweifel gebaut ist, der verräth wenig Bekanntschaft mit der Unwissenheit und Dummheit der Leute und mit ihren unheilbaren Vorurtheilen für ihre abergläubischen Meinungen. Fragt man selbst heut zu Tage in Europa einen vom Pöbel, warum er an einen allmächtigen Schöpfer der Welt glaube, so erwähnt er nicht die Schönheit der Endursachen, sondern unerwartete Ereignisse, die er der unmittelbaren Wirkung der Vorsehung zuschreibt. Wir können im Allgemeinen den Schluss machen, dass, da in Nationen, welche die Lehre des Theismus angenommen haben, der Pöbel sie immer auf unvernünftige und abergläubische Prinzipien baut, derselbe auch überhaupt nie durch Schlussfolgerungen, sondern durch eine gewisse Denkart, welche seiner Fassungskraft angemessen ist, auf diese Meinung geführt worden sey. Abergläubische Vermehrung der Schmeichelei gegen einen der Götter, Erhebung und Erweiterung seiner Prädikate, führt auf die Vorstellung des Weltschöpfers, so dass das Resultat mit den Prinzipien der Vernunft und der wahren Philosophie zusammenfällt, wiewohl bei diesen Leuten dieses Resultat nicht durch Vernunft (deren sie grösstentheils unfähig sind), sondern durch Schmeichelei und durch Besorgnisse des gemeinsten Aberglaubens herbeigeführt ist. So wurde der Gott, welcher sich in einen Stier verwandelt hat, um die Europa zu entführen, und welcher seinen Vater Saturn entthront hat, zum *Optimus Maximus* der Heiden. So wurde der Gott Abrahams, Isaks und Jakobs die höchste Gottheit oder der Jehova der Juden.[1]

Diese Ansicht bildet einen starken Kontrast gegen die bei den Deisten herkömmliche Vorstellung von der Geschichte der Religion, wornach die Urgestalt der Religion eine schlechthin vollkommene war, welche erst durch den Sündenfall hierarchischer Selbstsucht zu Polytheismus und Aberglauben entartete.

Hume zeigt eine Oscillation zwischen Monotheismus und Polytheismus auf (*Flux and Reflux of Polytheism and Theism*). Die Menschen haben eine natürliche Neigung dazu, von dem Götzendienst zum Theismus aufzusteigen, und vom Theismus wieder in den Götzendienst herabzusinken. Uebertriebenes Preisen schwellt die Idee der intelligenten Macht,

[1] a. a. O. *Sect.* 6. S. 30—34.

erhebt sie bis zu den äussersten Grenzen der Vollkommenheit, und erzeugt zuletzt die Eigenschaften der Einheit und Unendlichkeit, Einfachheit und Geistigkeit. Solche verfeinerte Ideen bleiben jedoch, da sie zu der Fassungskraft der Menge in einem gewissen Missverhältniss stehen, nicht lange in ihrer ursprünglichen Reinheit, sondern bedürfen einer Unterstützung durch den Begriff untergeordneter Mittler zwischen den Menschen und ihrer höchsten Gottheit. Diese Halbgötter oder Mittelwesen werden nun, da sie an der menschlichen Natur mehr Theil haben und uns vertrauter sind, die Hauptgegenstände der Andacht und rufen stufenweise den Götzendienst zurück, der durch die feurigen Gebete furchtsamer und bedürftiger Sterblichen zuvor verbannt worden war. Von da aus wendet sich die Strömung wieder dem Theismus zu.[1]

Damit wären die Gesetze aller Religionsgeschichte festgestellt. Hume gibt nun aber auch eine Vergleichung zwischen beiden Religionsformen, der theistischen und der polytheistischen, in Beziehung auf den Grundsatz der Duldung oder Verfolgung, auf Muth oder Feigheit, auf Vernünftigkeit oder Ungereimtheit, auf Zweifel und Sicherheit der Ueberzeugung. Das Ergebniss ist: obgleich der Theismus an sich vernunftmässig ist, so ist er doch nach seinen Wirkungen dem Polytheismus nicht vorzuziehen. Nicht nur übt der Polytheismus auch einen wohlthätigen Einfluss, welcher ihm eigenthümlich ist, sondern der Theismus, verdorben als Volksreligion, erzeugt noch weit verderblichere und ungereimtere Wirkungen, als die Vielgötterei. Der Theismus hat z. B. ein solches Prinzip der Ausschliessung und Unduldsamkeit in sich, dass wenige Ausartungen der Vielgötterei für die menschliche Gesellschaft verderblicher sind, als diese Ausartung des Theismus, wenn sie bis auf die äusserste Höhe gesteigert ist.[2] Und in jeder Religion, sey auch die Definition, welche sie von ihrer Gottheit gibt, noch so erhaben, suchen dennoch viele, vielleicht die meisten Anhänger die göttliche Gunst nicht durch Tugend und gute Sitten, sondern durch frivole Gebräuche, ungemässigten Eifer, Entzückungen oder durch den Glauben an geheimnissvolle und ungereimte Meinungen.[3]

[1] a. a. O. *Sect.* 8, S. 39 ff.

[2] a. a. O. *Sect.* 9, S. 47.

[3] a. a. O. *Sect.* 14, S. 70.

Hume schliesst, wie wir schon gesehen haben, diese Abhandlung mit Zweifel und Ungewissheit, als dem letzten Ergebniss. Er fügt hinzu: jedoch so gross ist die Schwäche der menschlichen Vernunft und so unwiderstehlich die ansteckende Kraft der Meinungen, dass selbst dieser überlegte Zweifel nicht aufrecht erhalten werden könnte, würden wir nicht unsern Gesichtskreis erweitern und, indem wir eine Art von Aberglauben der andern entgegensetzen, sie in Streit mit einander bringen, indessen wir selbst während ihrer Wuth und ihres Zwistes uns glücklich retten in die ruhigen, aber dunkeln Regionen der Philosophie.[1]

In diesem *Essay* ist die Frage, wie wir schon bemerkt haben, die nach dem erfahrungsmässigen Werden, Entstehen und den Veränderungen der Religion. Die Antwort ist: die Religion mit ihren verschiedenen Gestalten ist, nach der Seite ihrer subjektiven Erzeugung, irrational. An sich, objektiv, könnte desswegen doch beides rational seyn. Das ist auch wirklich vorausgesetzt und deutlich ausgesprochen, wenn gesagt wird: der Theismus sey ohne Zweifel auf unüberwindliche Vernunftgründe gebaut, der theistische Grundsatz entspreche der gesunden Vernunft vollkommen, das Gute, Grosse, Erhabene und Entzückende finde sich in eminentem Grad in den ächten Prinzipien des Theismus, die ganze Gestalt der Natur verrathe einen intelligenten Urheber, und kein vernünftiger Forscher könne nach ernstlicher Ueberlegung seinen Glauben in Beziehung auf die ursprünglichen Grundgedanken des ächten Theismus auch nur einen Augenblick suspendiren.[2] Allein so kategorisch und dogmatisch diese Erklärungen klingen, so skeptisch äussert sich Hume in seiner nachgelassenen Schrift: Gespräche über natürliche Religion.

Diese Schrift betrachten wir, obwohl diess nirgends angedeutet ist, als das ergänzende Seitenstück zu der natürlichen Geschichte der Religion, nämlich als Beantwortung der in der Einleitung zu letzterer Abhandlung vorangestellten ersten Frage,

[1] a. a. O. *Sect.* 15, S. 80. Warburton schrieb gegen diese Abhandlung seine: *Remarks on Mr. Dav. Hume's Essay on the natural History of Religion, addressed to the Rev. Dr. Warburton. 1757.* Er behauptete darin, der Verfasser sey ein Deist, jedoch ohne an eine Vorsehung zu glauben.

[2] *Nat. Hist. of Rel. Sect.* 6, S. 30; *Sect.* 11, S. 49; *Sect.* 15, S. 78 und *Introduction* S. 1.

über die Begründung der Religion in der Vernunft. Diese Frage hatte Hume dort für die bei weitem wichtigste erklärt und zugleich behauptet, sie lasse die leichteste, wenigstens klarste, Beantwortung zu.

In einem mit attischer Feinheit durchgeführten Dialog zwischen einem strengen Orthodoxen (Demea), einem dogmatischen Philosophen (Kleanthes), und einem Skeptiker (Philo) werden alle Punkte, welche die rationelle Begründung der Religion betreffen, die Erkennbarkeit Gottes überhaupt, die verschiedenen Wege, zur Erkenntniss Gottes zu kommen, und der Gehalt der Gotteserkenntniss durchgesprochen. Alle gewöhnlichen Beweisgründe der natürlichen Theologie werden als schwach aufgezeigt, und wenn auch am Schluss der Skeptiker Philo seine aufrichtige Verehrung vor der wahren Religion bezeugt und nur «den gemeinen Aberglauben» zu verachten versichert: so ergibt sich doch wieder, dass unter dem gemeinem Aberglauben alle Volksreligion, d. h. die positive Religion, und unter der wahren ächten Religion nur die sogenannte philosophische Religion verstanden wird, indem der wahre Gottesdienst in der Gotteserkenntniss aufgehen soll.[1] Die Erklärung, dass alle religiösen Systeme unüberwindlichen Schwierigkeiten unterworfen seyen, dass jedes derselben, wenn es angreifend gegen das andere auftrete und dessen Ungereimtheiten und dergleichen aufdecke, Recht habe, dass aber alle zusammen einen vollständigen Triumph für den Skeptiker bereiten, welcher eine völlige Suspension des Urtheils für die einzig vernünftige Auskunft erkenne,[2] — diese Erklärung wird durch die obige, etwas dogmatisch klingende, Aeusserung Philo's in dem letzten Abschnitt des Gesprächs, wo er die teleologischen Beweise in Schutz nehmen zu wollen sich den Anschein gibt, nicht aufgehoben.

Am Ende will dieser Skepticismus sich der Orthodoxie noch empfehlen: «Wenn die ganze natürliche Theologie, wie Einige zu behaupten scheinen, sich in den einen, einfachen, jedoch etwas zweideutigen, wenigstens unbestimmten Satz auflöst: dass die Ursache oder die Ursachen der Ordnung im Weltall wahrscheinlicher Weise einige entfernte Analogie mit der menschlichen Intelligenz haben; wenn dieser Satz keine

[1] *Dial. conc. Nat. Rel.; Essays* B. IV, S. 217: »*To know God*« *says Seneca*, »*is to worship him.*« *All other worship is indeed absurd, superstitious, and even impious.*

[2] a. a. O. S. 162.

weitere Ausdehnung und bestimmtere Entwicklung zulässt und nicht die Quelle eines Thuns oder Lassens werden kann, — so muss diese so dunkle und unbefriedigende Lösung einer so gewichtigen Frage eine Verachtung der menschlichen Vernunft und den sehnlichen Wunsch und die Erwartung erregen, dass es dem Himmel gefallen möge, diese tiefe Unwissenheit durch eine genaue Offenbarung über Wesen, Eigenschaften und Wirkungen des göttlichen Gegenstands unseres Glaubens zu zerstreuen oder wenigstens zu erleichtern. Derjenige, welcher ein richtiges Gefühl von der Unvollkommenheit der natürlichen Vernunft hat, wird den geoffenbarten Wahrheiten mit der grössten Begierde zueilen, während der stolze Dogmatiker, überzeugt, dass er ein vollkommenes System der Theologie mit Hilfe der blosen Philosophie aufrichten könne, jede weitere Unterstützung verachtet und diesen hinzukommenden Unterricht verwirft. Ein philosophischer Skeptiker seyn, ist bei einem Mann von Kenntnissen der erste und wesentlichste Schritt dazu, ein gesunder glaubiger Christ zu werden.»[1] — So kehrt die Ansicht Hume's nach vollbrachtem Kreislauf in ihren Anfang zurück und der Deismus schliesst mit vollkommenem Skepticismus.

[1] a. a. O. S. 218 f.

Drittes Kapitel.

Das Erlöschen des Deismus.

Nach **Hume**, der, als ein Kind des 18ten Jahrhunderts, alle älteren Deisten überlebte, finden wir in England keinen Schriftsteller mehr wie die **Collins**, **Tindal**, **Chubb**. Der Deismus hatte sich in allen Gestalten und Stufen ausgesprochen, hatte sich in dem ganzen Gebiete der moralisch-religiösen, der philosophischen, historischen und kritischen Fragen herumbewegt und war nun mit Hume wieder bei der strengen Scheidung des Philosophischen und Religiösen angekommen, welche schon Bacon gemacht hatte.

Zum Beweis, wie sehr der Geist der Zeit sich geändert hat, führen wir noch ein Beispiel aus dem vorigen Jahrhundert an, und zum Beweis, dass auch selbst bei Parteien, wo man derlei Ideen noch erwarten könnte, weder ein äusserer, noch ein innerer Zusammenhang mit dem alten englischen Deismus sich findet, ein Beispiel aus dem gegenwärtigen Jahrhundert.

Das Beispiel aus dem vorigen Jahrhundert ist eine im Jahr 1799 zu Edinburg erschienene Schrift: *Ecce homo!* **eine kritische Untersuchung der Geschichte Jesu Christi, als rationale Analyse der Evangelien.**[1]

Der anonyme Verfasser geht die ganze Lebensgeschichte Jesu durch, macht einige Bemerkungen mit Hilfe der Vergleichung der verschiedenen Berichte u. s. f., die aber keineswegs ihm eigenthümlich und neu sind: er gibt als seine Absicht an, das Leben Jesu ganz vorurtheilslos (*without any prejudice*) zu prüfen und die Fakta mit Hilfe der Kritik zu beleuchten

[1] *Ecce homo! or, a critical Enquiry into the History of Jesus Christ; being a Rational Analysis of the Gospels.* 2te Ausg. Lond. 1813.

(employ the aid of Criticism). Wie es sich mit der Vorurtheilsfreiheit verhält und wie mit der Aechtheit dieser Kritik, davon möge das Resultat, sowie einige spezielle Erörterungen, Zeugniss ablegen.

Der Charakter Jesu ist nach dem Verfasser ein Gemisch von Schwärmer und Gaukler, wie diess beinahe bei allen geistlichen Abenteurern der Fall sey, welche den Namen Reformatoren annehmen oder Sektenhäupter werden; überhaupt sey nichts in der Welt gewöhnlicher, als die Vereinigung von Schwärmerei und Betrug; es sey in der Religion, wie beim Spiel: man fange damit an, dass man betrogen werde, und höre damit auf, dass man ein Schelm werde *(one begins with being dupe and ends with being knave).* Die ganze Geschichte Jesu fasst er in folgenden Zügen zusammen: wir sehen einen Handwerker, einen melancholischen, schwärmerischen und ungeschickten Gaukler aus einer Zimmermannswerkstatt entspringen, um Menschen von seinem Schlag zu betrügen. Wir sehen, wie ihm alle Projekte missglücken, wie er selbst als öffentlicher Aufwiegler gestraft wird und am Kreuz stirbt. Und dennoch wird er nach seinem Tod der Gesetzgeber und der Gott vieler Nationen, und ein Gegenstand der Anbetung für Wesen, welche auf Menschenverstand Anspruch machen![1].

Näher erzählt er die Sache so: Jesus arbeitete bei Joseph als Zimmermann, allein eine solche Profession konnte einem Manne nicht lange behagen, in welchem wir einen rastlosen und ehrgeizigen Geist finden. Er mochte in sehr frühem Alter von seiner königlichen Abkunft wirklich überzeugt seyn, sowie von den Wundern, welche seine Geburt begleitet haben sollten. Diese Ideen mochten später seinen Ehrgeiz entflammen und ihn glauben machen, dass er berufen sey, in seinem Vaterland eine grosse Rolle zu spielen. Eine andere Ursache mochte gleichfalls dazu beitragen, das Gehirn unseres Missionars zu erhitzen, nämlich essenische Ideen.[2]

Bisher waren die messianischen Versuche zur Befreiung des Landes missglückt: die Anführer waren von den Römern streng bestraft worden. Desswegen war es nöthig, List und Täuschung, statt Gewalt, anzuwenden: man musste den Volksmeinungen gemäss von den Weissagungen profitiren. Man musste den Römern und den Priestern gegenüber Vorsicht

[1] a. a. O. S. 8, vergl. 281.
[2] a. a. O. S. 71. 278 f.

gebrauchen, unter dem Volk eine Partei zu gewinnen suchen, und zu diesem Behuf vor allem Wunder thun. Die Politik erforderte, dass man sich selber in der Hauptstadt zeigte, um die Reichen und die Priester verhasst zu machen.

Jesus wählte einen Vorläufer in der Person seines Vetters, Johannes des Täufers, der im Einverständniss mit ihm handelte; beide waren von Ehrgeiz beseelt, und sie theilten die Aufgabe unter sich. Um jedoch den Verdacht eines Einverständnisses zwischen beiden zu heben, behauptet der Verfasser des dem Johannes zugeschriebenen Evangeliums, Jesus habe den Johannes nicht gekannt. Um einiges Aufsehen zu machen, hielt Jesus für nöthig, ein Wunder zu thun, d. h. in der Sprache der Juden ein Kunststück zu machen, das im Stande wäre, die Verwunderung des Pöbels zu erregen.[1] Dem gemäss erklärt der Verfasser die Wunderthaten Jesu, die er einzeln durchgeht, als natürliche Ereignisse, welche durch Einverständniss mit Betheiligten, z. B. zu Kana mit dem Speisemeister, zu Nain mit der Mutter des Jünglings u. s. f., möglich gemacht worden seyen.

Die Lehrart Jesu schätzt der Unbekannte nicht hoch; wo er von den Parabeln Jesu spricht, gibt er den Rath, wer an solchen Apologen Geschmack finde, der möge lieber die von Aesop oder Lafontaine lesen, welche er unterhaltender und lehrreicher finden werde, als die Fabeln Christi.[2] Eben so wenig wird dem sittlichen Gehalt der Lehre Jesu ein höherer Werth zuerkannt. Der Prediger habe Friede und Eintracht empfohlen; solche Gesinnungen seyen freilich für eine neugeborne, schwache und verfolgte Sekte unumgänglich nothwendig gewesen. Man habe indessen bald gefühlt, dass diese erhabene Moral des Sohns Gottes für die Menschen nicht passe, und dass die buchstäbliche Beobachtung dieser schwärmerischen Sittenlehre (*fanatical sublime morality*) nothwendig zerstörend auf die Gesellschaft wirken müsste.

Nachdem der Verfasser einige einzelne Einwendungen in diesem Sinne gemacht hat, fährt er fort: in dieser Weise argumentiren Ungläubige, d. h. alle diejenigen, welche nicht Armuth des Geistes vom Himmel erhalten haben, um die Inkonsequenz, die falschen Prinzipien und zahllosen Widersprüche nicht zu bemerken, welche aus der Moral Jesu sich ergeben. Sie wendet sich an die Armen, an die Hefe des Volks, an die Elenden.

[1] a. a. O. S. 73—78. 83.
[2] a. a. O. S. 183.

Eine herbe, stoische Moral muss den Unglücklichen gefallen; sie verwandelt ihre gegenwärtige Lage in Tugend, sie schmeichelt ihrer Eitelkeit und macht sie stolz auf ihr Elend. Allein diese rauhe Moral hat eben auch Märtyrer, Asceten und Narren gemacht.[1]

Ueber die Auferstehung ist er schwankend, ob er einen Scheintod und wirkliche Wiederbelebung durch Hilfe der Apostel, oder einen wirklichen Tod und eine Scheinauferstehung, d. h. eine Wegnahme des Leichnams mit List oder Gewalt durch die Jünger, voraussetzen soll. Indessen fragt er: wie ist es vernünftigen Leuten in unserem Zeitalter noch möglich, nach 1800 Jahren auf den Grund der widersprechenden Zeugnisse von vier Evangelisten, Fanatikern oder Fabulisten, ein Faktum zu glauben, dem dieselben in ihrer eigenen Zeit kaum Glauben verschaffen konnten, ausser bei einer kleinen Anzahl schwacher, zum Schliessen unfähiger, wundersüchtiger Leute, deren Verstand zu beschränkt war, um den Schlingen zu entgehen, die man ihrer Einfalt legte![2] Nachdem sie aber ihren Helden hatten wieder zum Leben kommen und seinen vertrauten Jüngern sich hatten zeigen lassen, so war es am Ende nothwendig, ihn wieder verschwinden zu lassen und in den Himmel zurückzusenden, um den Roman zu schliessen.[3]

Die Apostel Jesu scheinen Männer gewesen zu seyn von dem Temperament ihres Meisters, entweder leichtglaubige, verführte Schwärmer oder geschickte Betrüger, oder oft beides zugleich.[4]

Die Bekehrung der Welt zum Christenthum bezeichnet der Verfasser im Motto so: das Kreuz war das Panier, unter welchem sich Wahnsinnige sammelten, um die Erde mit Blut zu überschwemmen. Ein Märtyrer ist ihm in der Regel ein Thor, der von einem anderen Thoren betrogen wurde, welcher der Narr eines Schelmen war, dessen Absicht gewesen ist, eine Sekte zu gründen, und der selbst häufig für seine Projekte gestraft worden ist.[5]

[1] a. a. O. S. 154. 162. 167 f.

[2] a. a. O. S. 256 ff. 273.

[3] a. a. O. S. 275.

[4] a. a. O. S. 282 f: *misled enthusiasts or adroit cheats.*

[5] a. a. O. S. 298, Anm. *A Martyr is in general a fool, duped by another fool, who was the dupe of a Knave, whose object was to establish a Sect* u. s. w.

Die Entstehung der Evangelien erklärt er sich so: «Man hat Grund anzunehmen, dass verschiedene Missionarien sich um die Wette bemühten, Romane oder Geschichten Christi zu komponiren, worin eine grosse Anzahl Wunder erzählt werden, darauf berechnet, die Verehrung des Helden herbeizuführen. So mögen die verschiedenen Sammlungen entstanden seyn, welche unter dem Namen Evangelien bekannt sind, und worin wir unter sehr einfachen Thatsachen, die sich wirklich ereignet haben mögen, manche Berichte finden, welche blos Schwärmern und Thoren glaublich erscheinen.» Ueberdiess rügt er an diesen Schriften Verwirrung, Dunkelheit, einen barbarischen Styl, ganz geeignet, die Unwissenden zu verwirren und aufgeklärte Geister zu beleidigen. Kaum gebe es irgend eine antike oder moderne Geschichte, welche nicht mehr Methode und Klarheit besässe, als die Jesu Christi.[1]

Die christliche Religion hat jeder Zeit nur solche Wirkungen gehabt, die dem Glück des menschlichen Geschlechts verderblich waren. Was soll aber an die Stelle dieser Religion gesetzt werden? Ausbildung der Vernunft, denn diese werde weit besser, als sinnlose und täuschende Systeme, das Wohl der Menschen befördern und ihnen den Werth der Tugend fühlbar machen. Zum Schluss adoptirt er ein Wort Tertullians (*de corona militis*): warum müht ihr euch ab, ein göttliches Gesetz zu suchen, während ihr dasjenige schon habt, das allen Menschen gemeinsam und auf die Tafeln der Natur eingegraben ist.[2]

Zwar scheint hier mit dem Gesetz der Natur ein Anklang an den positiven Gedanken des Deismus gegeben zu seyn, allein diese Stelle steht zu isolirt im ganzen Buch, als dass wir ein Gewicht darauf legen könnten. Wir glauben zur Ehre des Deismus sagen zu dürfen: dieses Buch weist sich als nicht in seine Reihen gehörig aus. Der Verfasser beruft sich da und dort auf einige der englischen Deisten, z. B. auf Toland und Collins, auf Woolston und Annet.[3] Allein noch viel häufiger citirt er französische Schriftsteller und so ist namentlich der Anhang aus vier längeren Stücken zusammengesetzt, die aus einem französischen Buch abgedruckt sind.[4] Dieses Buch ist citirt als *Christianity unveiled, by Boulanger*, offenbar die unter dem

[1] a. a. O. S. 292.
[2] a. a. O. S. 324.
[3] a. a. O. S. 62. – 39. – 130. – 26. 78.
[4] a. a. O. S. 325–341.

Namen Boulanger's, angeblich zu London, in der That aber zu Nancy, 1767 gedruckte Schrift Holbach's oder richtiger Damilaville's: *Le Christianisme devoilé, où Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*; das empörendste Produkt des französischen Unglaubens, das selbst einen Voltaire reizte, dagegen zu opponiren.[1] An dieser fatalen Schrift scheint der Verfasser am meisten Gefallen zu finden. Ausserdem citirt er das *Système de la Nature*, das Buch *de tribus impostoribus*, sodann Helvetius, *la Mothe le Vayer*, *Mirabaud*. Schon daraus, dass der höchst unselbstständige Schriftsteller sich von vorne herein in dieser Weise auf französische Auktoritäten stützt, sowie aus dem höchst frivolen, pöbelhaften Ton, in welchem er alles behandelt, ergibt sich, dass das Buch ein Produkt des französischen Naturalismus, in keinem Fall des alten, ächt englischen Deismus ist; ohnediess kündigte sich das Buch bei der ersten Ausgabe als Uebersetzung aus dem Französischen an (s. die Vorrede zur zweiten Ausg.). Ist diess aber auch nicht wirklich der Fall, so ist es doch wenigstens von französischem Standpunkt aus geschrieben und zeigt den Einfluss des französischen Unglaubens.

Eine Erscheinung des jetzigen Jahrhunderts, die wir darauf ansehen müssen, ob sie nicht mit dem alten Deismus in Zusammenhang steht, ist der gerade in unsern Tagen öffentliches Aufsehen in England machende, sogenannte Socialismus. Die Bestreitung aller positiven Religionen, welche den theologischen Theil des socialistischen Systems ausmacht, sowie das Dringen auf die Gesetze der Natur, nebst dem zur Grundlage gemachten Sensualismus könnte auf die Vermuthung bringen, dass dieses System dem Deismus verwandt sey und auch in äusserem Zusammenhang mit demselben stehe. Allein es verhält sich nicht so.

Während der Deismus an der bestehenden Religion immer etwas Wahres anerkennt, nämlich das, was an derselben mit dem Naturgesetz, der natürlichen Religion, zusammenfällt, geht Robert Owen, der Stifter der Socialistensekte, so weit, dass er nicht nur behauptet, alle Religionen der Welt haben ihre

[1] Vergl. den Artikel Damilaville in der *Biogr. universelle*, Bd. X, S. 470 ff. Der Verfasser des Artikels, *Auguis*, gibt aus Voltaire's Exemplar jenes Buchs, das in seinem Besitz ist, sehr merkwürdige Anmerkungen, die Voltaire an einigen Stellen in jenes Buch geschrieben hat.

Quelle in Irrthum und Unwissenheit, in den Einbildungen angeblich inspirirter, d. h. sich selbst oder Andere täuschender Individuen, und sie seyen selbst wieder die Quelle von Laster, Uneinigkeit und Elend; — sondern er spricht geradezu den Satz aus: die Gesetze der menschlichen Natur unterscheiden sich vom Christenthum himmelweit (*toto coelo*), und alle Religionen der Welt sind den unveränderlichen Gesetzen unserer Natur direkt entgegengesetzt; nicht die entfernteste Verbindung oder Verwandtschaft findet statt zwischen diesen Gesetzen der menschlichen Natur und irgend einer Religion, die auf der Oberfläche der Erdkugel existirt.[1] Auch die absolute Verneinung der sittlichen Freiheit unterscheidet dieses System auffallend von dem Deismus.

[1] Als Quelle für die Lehre Owen's haben wir das Werk benützt, das die Protokolle der Disputation über Christenthum und Socialismus enthält, welche zwischen Robert Owen und dem nordamerikanischen Geistlichen, Alexander Campbell, im April 1829 zu Cincinnati gehalten wurde: *Debate on the Evidences of Christianity; containing an Examination of the Social System* u. s. w. Lond. 1839.

Zweiter Abschnitt.

Einfluss des englischen Deismus auf das Ausland.

Zu der Geschichte irgend einer bestimmten Literatur gehört nicht nur ihr Werden, Blühen und Vergehen auf ihrem eigenen nationalen Boden, sondern auch ihre Verbreitung und ihre Wirkungen auf fremden Gebieten. Somit können wir uns die Aufgabe nicht erlassen, auf den Einfluss, welchen die deistische Literatur Englands bei andern Nationen ausgeübt hat, einzugehen. Wir haben übrigens hier, ausser unserem Vaterland, nur Frankreich zu berücksichtigen.

Wir haben, als von den Anfängen des englischen Deismus die Rede war, die Einwirkungen einer freigeisterischen Literatur, welche unter den Religionskriegen des 16ten Jahrhunderts in Frankreich erwachsen war, auf Herbert, sowie auf den Geist und Ton der höhern Gesellschaft unter Karl II. nachzuweisen gesucht. Die deistische Literatur Englands, seit der Revolution von 1689 erstarkt und zur Blüthe gediehen, gab Frankreich die Zinse reichlich zurück. So gewiss nämlich das «philosophische Jahrhundert Frankreichs» ein ächt nationales und eingeborenes Erzeugniss Frankreichs ist, so wenig lässt sich doch leugnen, dass die Franzosen des vorigen Jahrhunderts viele wesentliche Gedanken, viele Materialien aus England entlehnt haben, dass sie «auf den Schultern der Engländer stehen.»

Es verhält sich mit der philosophisch-religiösen Literatur entsprechend, wie mit der politischen. Die politischen Theorien, welche in der Mitte des vorigen Jahrhunderts in Frankreich auftraten und mit die Wurzeln der Revolution wurden,

der *Esprit des Lois* (1748) und der *Contrat social* (1762), sind keineswegs durchaus originell, sondern von England abhängig, der erstere mehr auf praktischem, der letztere auf literarisch-theoretischem Weg: für Montesquieu war bei seinem zweijährigen Aufenthalt (von 1729 an) England eine Schule gewesen, er hatte daselbst die Freiheit studirt, und Rousseau hatte viele seiner Gedanken der Lektüre von Locke und Sidney zu verdanken. Wie Montesquieu im Leben und durch Anschauung die politische Freiheit Englands studirt hatte, so lernte Voltaire auf gleichem Wege die literarische Freiheit der deistischen Opposition kennen. Schon vorher stand er mit Lord Bolingbroke, der in der Verbannung in Frankreich lebte, in Verbindung. Voltaire hatte auf dem schönen Sitz des Lords, Chanteloup in der Touraine, seinen Umgang genossen. Als Bolingbroke in sein Vaterland zurückgekehrt war, besuchte ihn Voltaire nach seiner Befreiung von der zweiten Gefangenschaft in der Bastille, im Jahr 1726, und blieb drei Jahre lang in England, lebte mit den Grossen, besuchte die Gelehrten und bewunderte die Freiheit der Debatte, welche alle religiösen Fragen in den Kreis der Verhandlungen zog. Es war die Zeit, wo Collins, Woolston die Thätigkeit der gelehrten Vertheidiger des Christenthums in Bewegung setzten. Er benützte auch in der Folge die Schriften eines Toland, Collins, Woolston, Tindal, Chubb, und besonders die seines Lieblings, Bolingbroke, indem er, ohne die Männer zu nennen, ihre Gedanken sich anzueignen wusste und in veränderter Form, mit gefälligerer Einkleidung, auf eigenthümliche Weise ihnen nachsagte. Uebrigens nicht blos dieser Repräsentant des 18ten Jahrhunderts in Frankreich steht in Verbindung mit den Deisten Englands, sondern viele Schriften dieser Freidenker fanden auch ihren Weg nach Frankreich im Original und in Uebersetzungen. Schon in der ersten Hälfte des 18ten Jahrhunderts verbreiteten sich diese Schriften in Frankreich, und der Kardinal Fleury († 1743) klagt über die Verbreitung derselben, indem er den Geist beschreibt, der zur Zeit der Regentschaft (1714—1723) in Frankreich herrschte. «Schon lange vor dieser Zeit hatten in England Leute, die den Unglauben in ein System brachten, Werke herausgegeben, in denen man recht vorsätzlich den Schein der Ungewissheit und des Zweifels über die Wahrheiten des Christenthums verbreitete. — Man berief sich auf Rechte der Vernunft und des gesunden Menschenverstandes u. s. w. — Zur Zeit der

Regentschaft ist jene Menge anstössiger Bücher über das Meer gekommen und Frankreich ward mit ihnen überschwemmt, oder vielmehr es wurden alle diejenigen vergiftet, welche unter uns Ansprüche auf Kraft des Geistes oder auf einen umfassenden Blick machten; denn von diesen wurden diese Bücher verschlungen. Bald hernach, weil die Franzosen durch den Stolz des unbiegsamen Geistes, der jede Unterwerfung verschmäht, gegen alles Bestehende unvernünftig eingenommen sind, ward eine grosse Anzahl derselben durch den Reiz der Gottlosigkeit verführt, und fast alle schönen Geister, alle, die durch glückliche Talente unsere Zeitgenossen in Rücksicht auf Bildung und Geschmack den Alten nahe gebracht haben, studirten die Bücher der Engländer, die den Deismus verkündigten. Von dieser Zeit an bestritten die sogenannten Philosophen, bald unter diesem, bald unter jenem Vorwand, und zuweilen offen und geradezu, göttliche und menschliche Gesetze.[1]»

Die meisten Schriften der englischen Freidenker, namentlich von Blount's Noten über Philostratus an, die bedeutendsten Schriften von Toland, Collins, Woolston, Chubb, Bolingbroke und Hume, — wurden in's Französische übersetzt und entweder in Paris selbst (sey's auch mit falscher Angabe des Druckorts, indem man London, Amsterdam nannte) oder in Holland gedruckt und dann als verbotene Waare nach Frankreich eingeführt. Die Gesellschaft, die sich Jahre lang in dem Hause des Barons Holbach zu Paris versammelte (Diderot, Helvetius, Grimm, Raynal u. A.) und eine Art freigeisterischen Missions- und Bücherverein bildeten, liessen die Schriften von Collins und Anderen übersetzen oder französisch bearbeiten; einige dieser deistischen Schriften wurden von Diderot als förmliche Artikel in die Encyklopädie aufgenommen.

So mussten die gelehrteren und wissenschaftlicheren Schriften der Engländer den Franzosen die Waffen herleihen; man nahm von ihnen die Gedanken und speziellen Einwendungen und benützte sie zu den eigenen Zwecken, so sehr auch die Freigeisterei der französischen «Philosophen» sich von dem Deismus der englischen Freidenker unterschied.[2]

[1] Siehe die Excerpte aus den handschriftlichen Denkwürdigkeiten des Kardinals bei Schlosser, Geschichte des 18ten Jahrh. und des 19ten u. s. w. Bd. I, S. 523, vergl. 521 f.

[2] Man vergleiche über den Einfluss auf Frankreich Schlosser, Gesch. des 18ten Jahrh. u. s. w., die Abschnitte über Literatur im I.

Nicht blos durch Vermittlung französischer Schriften, welche englische Gedanken in sich aufgenommen hatten, sowie durch französische Uebersetzungen deistischer Bücher, sondern auch noch auf anderen Wegen wirkte die Literatur des englischen Deismus auf Deutschland ein.

Wir haben in der Geschichte der Verbreitung und des Einflusses der deistischen Literatur Englands in unserem Vaterland zwei Zeiträume zu unterscheiden. Der erste Zeitraum ist der, in welchem die Schriften der Deisten nur polemisch, höchstens historisch, berücksichtigt wurden; der zweite Zeitraum unterscheidet sich dadurch, dass jene Schriften anfingen, auch anders benützt zu werden und dass sie allmählig einen positiven Einfluss gewannen.

Als Endpunkt des ersten Zeitraums nehmen wir das Jahr 1741 an, zunächst weil in diesem Jahr zum erstenmal eine deistische Schrift, und zwar eine der bedeutendsten, in's Deutsche übersetzt wurde. Vor dieser Epoche beschäftigte man sich blos polemisch, höchstens historisch, mit deistischen Schriften. Die erste Spur solcher Beachtung ist, soviel uns bekannt ist, das schon früher genannte Büchlein von Christian Kortholt zu Kiel: *de tribus impostoribus magnis* (Herbert, Hobbes, Spinoza) von 1680. Dieses Produkt ist so sehr polemisch, dass es ganz in's Fanatische verfällt. Bei weitem nicht so krass sind die nächstfolgenden Beurtheilungen deistischer Bücher von Leibnitz, in seinen Bemerkungen über und gegen Tolands *Christianity not mysterious* (1701), und von Christoph Matthäus Pfaff, in einer Dissertation von 1716 und in seiner Tübinger Inauguraldisputation (1717), worin beidemal Collins bestritten wird. Nicht blos polemisch, sondern zugleich historisch behandelte Mosheim den Toland, Lemker den Thomas Woolston[1]

und II. Band, und die Abhandlung in Schlossers und Bercht's Archiv, Bd. II, S. 1 ff.

Villemain, *Cours de Littérature française. Tableau du dix-huitième siècle. Première partie. T. I. Paris 1838.*

Die Parallele der englischen und französischen Freigeister in Henke's K. Gesch. Bd. VI. §. 10. S. 131 ff.

[1] Mosheim in seiner Biographie Tolands vor den *Vindiciæ* u. s. w. 1720, II. Ausg. 1722. Lemker historische Nachrichten von Woolston's Schicksalen, Schriften und Streitigkeiten, Leipzig 1740. Ausserdem sind zu nennen Jöcher im *Examen paralogismorum Woolstoni 1730. 1734*, sowie in seiner Probevorlesung zu Leipzig (Sept. 1734) über Tindal's Christenthum so alt als die Welt. Christian Kortholt der jüngere, Dissertation über Tindal, Leipzig 1734.

So ist die Aufmerksamkeit auf die Deisten von 1680 — 1740 nur polemisch und historisch; von positiver Benützung derselben ist uns keine Spur vorgekommen, wiewohl Toland an den Höfen von Hannover und Berlin sich persönlich einfand und auch seine Schriften in Deutschland verbreiten zu wollen schien. Selbst englische Gegenschriften, welche ausdrücklich gegen bestimmte deistische Werke gerichtet waren, scheinen in dieser Zeit noch selten oder gar nicht in's Deutsche übersetzt worden zu seyn. Noch weniger wurde irgend einer deistischen Schrift ein weiterer Leserkreis in Deutschland eröffnet.

Die Uebersetzung der Hauptschrift Tindals (1741) bildet deutlich eine Epoche, womit der zweite Zeitraum beginnt. Diese Uebersetzung kann um so weniger für ein zufälliges alleinstehendes Faktum gehalten werden, als der Uebersetzer ein bekannter Wolfianer war und das Jahr 1740 in der äusseren Geschichte der Wolfischen Philosophie, die mit dem Deismus in einem innern Verwandtschaftsverhältniss steht, dadurch Epoche macht, dass in diesem Jahr Wolf nach Halle zurückkehrte. Der Uebersetzer des Tindal'schen Buchs, Johann Lorenz Schmidt, hatte die modernisirende sogenannte Wertheimische Bibelübersetzung, mit Anmerkungen im Sinn der Wolfischen Philosophie herausgegeben (1735), und hielt sich, nachdem er aus seinem Arrest zu Anspach entkommen war, unter dem Namen Schröter verborgen, zu Hamburg auf. Er übersetzte zwar zugleich mit dem «Christenthum so alt, als die Welt» auch die von Foster geschriebene Widerlegung Tindals; allein die Theologen seiner Zeit missbilligten dennoch die Uebersetzung, indem sie es für gefährlich und sündlich erklärten, dass man die Schriften der Freidenker gar zu bekannt mache. Indessen war es gerade die Wolfische Philosophie, welche dem positiven Einfluss des englischen Deismus in Deutschland die Bahn brach. Der Wolfianismus war allerdings der orthodoxen Theologie nicht unmittelbar gefährlich, vielmehr findet man bei vielen Wolfianern dem positiven Glaubenssystem gegenüber theils ein enthaltsames Gewährenlassen, theils ein formalistisches Bestätigen; allein die durch Wolf eingeführte Unterscheidung der natürlichen und geoffenbarten, d. h. der demonstrirbaren und der blos durch den Glauben aufzufassenden Religion bahnte dem deistischen Primat der natürlichen Religion den Weg. Die Wolfianer hielten wenigstens daran fest, dass die natürliche Religion an sich nothwendig und unveränderlich sey, dass folglich die Offenbarung derselben

nicht widersprechen könne. Demungeachtet bewiesen sie, dass die Wolfische Philosophie zur Bestätigung der Offenbarung diene, und wollten den Vorwurf des Naturalismus nicht auf sich kommen lassen.[1] Man verstand nämlich unter Naturalismus das System, welches «nur einen Grund der Religion, nämlich die Vernunft, und also blos die natürliche Religion annehme, den anderen Grund aber, nämlich die Offenbarung, entweder als falsch verwerfe, oder nicht für nothwendig halte.»[2]

Indessen gab 1752 J. W. Hecker eine Schrift: «die Religion der Vernunft,» zu Berlin heraus, welche naturalistisch war in diesem Sinn, und wir hören in jenem Jahrzehend öfters klagen, dass «die hohen Gedanken von der natürlichen Religion sich unter den Deutschen immer mehr ausbreiten, dass man anfange von dem Worte Gottes, von den Glaubensartikeln nach dem Geschmack der Naturalisten in England so zu reden und zu schreiben, als wenn das Alles nur Nebenwerk in der Religion und nur insoferne wichtig wäre, als der ehrbare Wandel dadurch befördert werde.»[3] Und in der That spricht Semler (1759) den Satz aus, «dass der grössere Theil der Bibel blos die natürliche Religion wiederhole, die auch schon sonst her den Menschen bekannt sey, der kleinere Theil aber derselben die sehr wenigen Sätze vortrage, welche die heilige Schrift von der natürlichen Theologie unterscheiden.»[4]

Entwickelte sich der Einfluss der Wolfischen Philosophie auf die deutche Theologie in dieser Weise, so war empfänglicher Boden genug da für den englischen Deismus. Und wenn von 1741 an die selbstständige Polemik gegen den Deismus lebhafter wird,[5] wenn die Schriften der englischen Apologeten

[1] So z. B. der Professor der Philosophie zu Halle, Stiebritz, in seinem «Beweis für die Wirklichkeit einer Offenbarung wider die Naturalisten, nebst einer Widerlegung derer, welche dem Wolfischen System eine Beförderung der Naturalisterei beimessen.» Halle 1746, vergl. Thorschmid Freid. Bibl. Bd. II, 655 ff.

[2] Stapfer *institutiones theol. polem.* Zürich 1743, vergl. Thorschmid II, 643 ff.

[3] Chladenius fortgesetzte theologische Ergötzungen aufs Jahr 1756. Erl. Thorschmid II, 252.

[4] Einleitung in die dogmat. Gottesgelehrsamkeit vor dem I. Band der Baumgarten'schen Glaubenslehre S. 51—57; vergl. Tholuck vermischte Schriften Bd. II, S. 67.

[5] Es wurden besondere Vorlesungen gegen die Deisten gehalten, zuerst von Kanzler Pfaff: akademische Reden über den Entwurf der *theologiae antideisticae* 1759.

eifrig übersetzt werden;[1] wenn die historischen Zusammenstellungen, literarischen Nachrichten und Auszüge, sowie die biographischen Berichte über Deisten und deistische Literatur häufiger werden;[2] wenn Schriften der Deisten selbst öfters

Mosheim, Geschichte der Feinde der christlichen Religion, 1783.
Lilienthal, gute Sache der göttlichen Offenbarung, wider die Feinde derselben erwiesen und gerettet, Königsberg 1750 ff.

[1] Wir geben eine chronologische Tabelle der deutschen Uebersetzungen von Apologien und Streitschriften gegen die Deisten:

a) Addison, Zeugnisse der Heiden u. s. w., übersetzt von Spreng. Zürich 1745.

b) Bentley, *Phileleutherus Lipsiensis*, übers. von Fr. Eberh. Rambach. Halle 1745.

c) G. West (gegen Annet), von Sulzer. Berlin 1748.

d) Lyttleton, Vertheidigung des Paulus, von Hahn. Hannover 1748.

e) Ditton über die Auferstehung Jesu, von Götten. 1749.

f) Stackhouse, Apologie, von Lemker. 1750.

g) Lardner gegen Woolston, von Meyenberg. 1751.

h) Sherlock, gegen denselben, von Schier. 1751.

i) Warburton, göttliche Sendung Mosis, von J. Chr. Schmidt. 1751—1753.

k) Lowman, gegen Morgan, von Steffens. 1755.

l) Leland, Abriss deistischer Schriften, von H. G. Schmidt, 2ter Theil von Meyenberg. 1755. 1756.

m) Butler, Bestätigung u. s. w., von Spalding. 1756. 2te Ausgabe 1779.

n) Leland, gegen Morgan, von Masch. 1756.

o) Skelton, *Deism revealed*, von Mittelstedt. 1756.

p) Chapman und Hallet, gegen Morgan, von Steffens. 1759.

q) Conybeare, gegen Tindal. Berlin 1759.

r) Benson, gegen Dodwell d. j. von Bamberger. 1761.

s) Doddridge, gegen denselben, von Rambach. 1764.

t) Addisons Apologie. 1782.

[2] *Acta eruditorum.* — Neuer Büchersaal. — Unschuldige Nachrichten.

Woog, *de vita et scriptis Woolstoni.* 1743.

Jöcher, *hist. controversiarum a Morgano excitatarum.* 1746.

[Baumgarten,] Nachrichten von einer Hall. Bibl. 8 Bände. 1748 — 1751.

Löwe, dogmat. u. moral. Einl. in die Religionsstreitigkeiten mit den Deisten. 1752.

Thorschmid, kritische Geschichte von Anton Collins. 1754.

Trinius, Freidenkerlexikon. 1759.

Thorschmid, Versuch einer vollständigen Engelländischen Freidenkerbibliothek. IV. Theile. 1765—1767.

übersetzt werden:[1] so ist uns das alles ein Beweis von dem zunehmenden Geschmack an der deistischen Literatur. Die vielen englischen Gegenschriften, welche übersetzt wurden, mussten fast so gut, als die deistischen Schriften selbst, die naturalistische Richtung noch verstärken. Die Verehrung Locke's, des philosophischen Führers der deistischen Bewegung, welche wir z. B. bei Baumgarten, Semler, Ernesti, Michaelis finden, belebte diese Denkweise. Ohne Zweifel wirkte Friedrich II. und sein Hof mit ein; auch bezeugt Thorschmid aus eigener Erfahrung, dass er im siebenjährigen Krieg bei hohen Offizieren verschiedener Armeen bemerkt habe, wie sie die Schriften eines Collins und Tindal fleissig gelesen haben.[2]

Mit frischer Kraft, zum Theil mit schwärmerischer Bewunderung und Begeisterung wurden Schriften, wie die Shaftesbury's, Tindals u. s. w., von Deutschen aufgenommen. So führt Tholuck aus der Selbstbiographie von Laukhard die Beschreibung des Eindrucks an, welchen die Lektüre des «Christenthums so alt, als die Welt,» auf ihn machte.[3] «Gott! — ruft er aus — mit welchem Vergnügen und Anhalten las ich dieses merkwürdige Buch, wie änderten sich nun auf einmal alle meine Gedanken über Geheimnisse und Offenbarung. Alle Zweifel vergingen mir plötzlich und sind auch nicht wieder in meine Seele gekommen. Ich überzeugte mich gleichsam mit mathematischer Gewissheit: dass Geheimnisse nicht einmal Gegenstand des Glaubens seyn können; dass Jesus und die Apostel auch dergleichen nicht gelehrt, sondern blos natürliche Religion, hie und da geschmückt mit Bildern aus der älteren orientalischen Bildersprache.»

Zu derselben Zeit, wo der Deismus in England allmählig versiegte und in Skepsis sich auflöste, wurde er in Deutschland herrschend. Bald begannen die Engländer, bei denen diese Literatur in der zweiten Hälfte des 18ten Jahrhunderts erlosch,

[1] Shaftesbury, über die Tugend, übers. von Spalding. 1745.
Bolingbroke, Briefe über die Geschichte, von Bergman. 1758.
Hume, natürliche Geschichte der Religion, von Resewitz. 1768.
Shaftesbury, vollständig übersetzt. 1776.
Hume, Gespräche über natürliche Religion, von Platner, 1781.

[2] Vorr. zum I. Bd. der Freidenkerbibliothek.

[3] Tholuck, vermischte Schriften, II. Abriss einer Geschichte der Umwälzung, welche seit 1750 auf dem Gebiete der Theologie in Deutschland statt gefunden; besonders Abschnitt 3. Einfluss der englischen Deisten.

über die Neologie der Deutschen zu klagen, wie die deutschen Theologen bisher über die englischen Deisten. Freilich erlahmte zugleich auch die theologische Produktivität Englands, als wäre alle Kraft in der deistischen Debatte verschwendet worden. Nachdem in Deutschland der Wolfianismus und die Popularphilosophie der deistischen Richtung entgegengekommen waren, die Wolfenbüttel'schen Fragmente den englischen Kampf auf deutschen Boden versetzt hatten, entsprang endlich in der Kantischen Philosophie eine eigenthümliche Quelle einer ähnlichen theologischen Richtung, wie die deistische in England gewesen war, und es wiederholten sich entsprechende Verhandlungen und Umwälzungen in der Theologie.

Schlussbemerkungen.

Nachdem wir die innere und äussere Geschichte des englischen Deismus vor uns haben vorüberziehen lassen, thun wir noch einige Rückblicke, um das Ganze noch zusammenzufassen und den Begriff der beschriebenen Richtung zu bestimmen.

Wir gehen, da Begriff und Wort identisch sind, von dem gewöhnlichen Namen dieser Richtung aus. Wir haben sie, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zufolge, Deismus genannt; ausserdem nennt man die Deisten auch Atheisten, Naturalisten, Freidenker, Rationalisten.

Den äussersten Punkt bezeichnet der Name Atheismus, der zwar nicht für die gesammte Richtung jener Männer, wohl aber für einzelne gebraucht worden ist. Hobbes z. B. wurde von seinen Gegnern in England sehr häufig des Atheismus beschuldigt; auch Toland wird wegen seines *Pantheisticon* unter den Atheisten eingereiht, wie es ja früher ganz herkömmlich war, den Pantheisten Spinoza des Atheismus zu beschuldigen. Auch Collins, ja selbst Herbert, wird als Atheist gebrandmarkt, letzterer freilich nur durch den verketzerungslustigen Kortholt. Es kommt darauf an, was für einen Sinn man dem Wort Atheismus gibt, und sodann, ob dieser Sinn auch ein vernünftiger und realer ist. Da es im höchsten Grade auffallen muss, einen Mann, der wie Herbert die Religion als das wesentliche, spezifische Merkmal des Menschen ansieht und das Daseyn

Gottes für eine der angeborenen Wahrheiten hält, einen Atheisten nennen zu hören, so muss man begierig seyn zu erfahren, was denn damit gesagt seyn soll. Nicht leicht hat ein orthodoxer Polemiker die Nichtigkeit seines Verketzerns so naiv ausgesprochen, als Kortholt, wenn er erläutert: man sollte ja nicht blos diejenigen des Atheismus schuldig glauben, welche das Daseyn einer Gottheit leugnen; diese Beschränkung des Begriffs sey Sache pöbelhafter Unwissenheit (*imperiti vulgi persuasio est*). Der Begriff Atheist habe einen viel weiteren Umfang und befasse auch diejenigen unter sich, welche das Daseyn Gottes zwar nicht leugnen, aber doch anders, als recht ist und als die göttliche Offenbarung erlaubt, von dem Wesen und der Verehrung Gottes denken. — Offener ausgedrückt heisst diess: Jeder ist ein Atheist, der von Gott und göttlichen Dingen nicht so denkt, wie ich glaube, dass recht ist; oder der in irgend einem Grade von demjenigen abweicht, was ich für orthodox halte. Die Aeusserung dieses deutschen Theologen ist eine förmliche Bestätigung der Bemerkung, welche Blount (zum Philostratus) einmal macht. Das Wort Atheist werde gegenwärtig so gebraucht, wie im Alterthum das Wort Βαρβαρος; alle Personen, welche in Meinungen, Gewohnheiten und Sitten von einem abwichen, habe man damals Barbaren genannt, jetzt nenne man solche Atheisten.[1] Die Sache ist ganz richtig: wer irgend eine Religion oder auch einen Aberglauben bekämpft, der wird von der bekämpften Sekte als Atheist gebrandmarkt. Bei genauer Erforschung der einzelnen Systeme oder Menschen, denen Atheismus vorgeworfen wird, ergibt sich, dass Jeder in sofern und desswegen des Atheismus beschuldigt worden ist, weil und sofern sein Begriff Gottes je mit dem bestimmten Begriff, den der Gegner voraussetzt, nicht übereinstimmt. Ist aber die Bedeutung des Begriffs Atheismus, wie er gewöhnlich vorkommt, so ganz relativ, willkürlich und unbestimmt, so kann er auch nur verwirren und schaden. So müssen wir namentlich in Beziehung auf die Deisten sagen, dass, wo der Begriff des Atheismus gegen einzelne derselben gekehrt wird, diess auf Missverständniss beruht.

Ein Namen, der für alle Schriftsteller der religiösen Opposition gebraucht wird, ist Naturalismus. Man muss eine doppelte Bedeutung dieses Namens wohl unterscheiden, eine subjektive und eine objektive. Unter Naturalismus im objektiven

[1] 8te *Illustration* zum 14. Kapitel des I. Buchs, S. 81.

Sinn versteht man die Ansicht, welche nichts als das Natürliche, die Kräfte und Gesetze der Natur für wirklich hält, eine von der Natur verschiedene, über der Natur stehende Gottheit verneint. So nannte man z. B. die Spinozisten Naturalisten, weil sie, wie man sagte, die Natur für Gott selbst ausgaben. Nicht in diesem Sinn ist der Name genommen, wenn man ihn auf die Männer und Schriften anwendet, von welchen hier die Rede ist. Nur eine einzige Schrift, welche zudem nur als die Ausschweifung eines Deisten, nicht als ein eigentliches Glied in der Kette des Deismus zu betrachten ist, das *Pantheisticon* von Toland mit seinem Naturpantheismus, ist naturalistisch in diesem Sinn.

Die bei weitem gewöhnlichere, auch wohl ältere, Bedeutung des Namens Naturalismus ist die subjektive, wornach dieselbe nicht eine bestimmte Anschauung nach ihrem Gehalt, sondern eine bestimmte Denkweise nach ihrem Erkenntnissgrund, nicht ein materiales, sondern ein formales Prinzip bezeichnet. Dieses formale Prinzip ist nämlich, dass die natürliche Erkenntniss zum ausschliesslichen oder primären Entscheidungsgrund in religiösen Dingen, oder dass die natürliche Religion zur Norm der Religion gemacht wird. In diesem Sinn kommt der Name Naturalist schon im 16. Jahrhundert in Frankreich vor,[1] im 17. Jahrhundert finden wir denselben Sprachgebrauch in Deutschland und England;[2] herrschend wurde derselbe besonders in der Blüthezeit der Wolf'schen Philosophie um die Mitte des 18. Jahrhunderts.

Man definirte damals den Naturalismus in der Regel als die Lehre, welche die natürliche Religion für hinlänglich zur

[1] Der Naturalist sagt bei Jean Bodin im *Colloquium heptaplomeres* (1588), s. oben S. 31. Anm. 2., diejenige Religion sey die älteste und beste, welche Gott mit der gesunden Vernunft den Menschen eingepflanzt habe.

[2] Kortholt *de tribus impostoribus* 1680 spricht von Naturalisten in diesem Sinn und sagt von Herbert: *solis naturalibus principiis innixum viatorem securum esse dicit.* Und der englische Quäcker Barclay stellt, wo er von der Berufung auf die Vernunft spricht, die «Aristoteliker, Cartesianer und andere Naturalisten» zusammen. *Theologiæ vere christ. Apologia* 1679 S. 28. Einen sehr bezeichnenden und unzweideutigen Namen braucht der englische Apologet Nichols (1696) für die Deisten, indem er sie Männer der natürlichen Religion (*Natural Religion Men*) nennt, *Conference with a Theist*, Ausg. von 1723, Vorr. S. XV.

Seligkeit halte. Man unterschied dabei zwischen philosophischem und theologischem Naturalismus und sagte: die theologischen Naturalisten halten die natürliche Religion für hinlänglich zur Seligkeit, erkennen aber eine Offenbarung als wirklich an, nur leugnen sie deren Nothwendigkeit; die philosophischen Naturalisten leugnen nicht blos die Nothwendigkeit, sondern auch die Wirklichkeit der Offenbarung.[1]

Die Vieldeutigkeit des Wortes Naturalist macht es nicht räthlich, dasselbe zur gewöhnlichen Bezeichnung der Richtung zu wählen. Vorzüglich passend wäre der Name, wenn er nichts weiter bedeuten würde, als *Natural Religion Man* nach dem ganz individuellen Sprachgebrauch von Nichols, oder wenn im Deutschen der Sprachgebrauch der Wolf'schen Periode immer noch ausschliesslich herrschend wäre, wornach man mit Naturalist dasselbe bezeichnete, was später Rationalist hiess. Dieser seit 1801 zum Parteinamen gestempelte Name[2] kommt auch schon in der deistischen Periode vor und zwar so, dass der, wie es scheint, von den orthodoxen Gegnern erfundene und in verächtlichem Sinn gebrauchte Name von den Deisten als Ehrennahme angenommen und den Gegnern selbst, sofern sie ihren Glauben rationell zu begründen suchten, zurückgegeben wird.[3]

Ein Ausdruck, den die Partei selbst sich beigelegt hat, ist der Name Freidenker. Thorschmid behauptet, Collins habe zuerst diesen Namen auf die Bahn gebracht, vor seiner Schrift: *Discours of Freethinking* (1713) treffe man diese Benennung nirgends an. Desshalb hält er auch Collins für den ersten Freidenker und beginnt mit ihm seine Freidenkerbibliothek. Allein jene Angabe ist nicht ganz richtig. Legen wir auch

[1] Stapfer *institutiones theol. polem.* 1743. — «Philosophischer Naturalist» im Wolf'schen Sprachgebrauch ist identisch mit «Naturalist» im Kant'schen Sprachgebrauch; «theologischer Naturalist» nach den Wolfianern ist identisch mit «reiner Rationalist» nach Kant. Vergl. Religion innerhalb u. s. w. IV. Stück I. Theil.

[2] Vergl. Bretschneider's historische Bemerkungen über den Gebrauch der Ausdrücke Rationalismus und Supranaturalismus, in seiner und Schröters Oppositionsschrift, Bd. VI, S. 85 ff.

[3] Shaftesbury: *Moralists* Bd. II, S. 207. Hier gebraucht der redend eingeführte Schwärmer den Namen *Rationalist* von denen, welche nur der Vernunft nachgeben, nur wissen, nicht glauben wollen. Tindal *Christ.* u. s. w. *ch.* 10. S. 120; Morgan; *Mor. Phil.* II, 20; Dodwell, *Christ. not found.* S. 10, gebrauchen den Namen für die rationell verfahrenden orthodoxen Theologen.

darauf kein Gewicht, dass Shaftesbury im Jahr 1709 von anderen «freien Schriftstellern» spricht,[1] so kommt doch, was mehr ist, der Name Freidenker schon 1697 vor, indem Molyneux von Dublin aus an Locke schreibt, er halte Toland für einen aufrichtigen Freidenker (*a candid Free-thinker*).[2] Soviel ist allerdings richtig, dass erst Collins den Namen als eigentlichen Parteinamen (*a Sect call'd Free-Thinkers*) auf eine Zeit lang in Umlauf gebracht hat. Der Name ist auch wirklich in mehr als einer Beziehung bezeichnend. Einmal drückt er das Prinzip der Lossagung von der blosen Auktorität, das Prinzip der Selbstbestimmung, der prüfenden Vernunft, richtig aus. Indessen konnten die Gegner, da der Name auf diese Weise etwas Nothwendiges und Vernünftiges besagt, nicht zugeben, dass derselbe im guten Sinn zu einem ausschliesslichen Parteinamen gestempelt werde; sie würden dadurch ihre eigene Denkweise indirekt als eine durch Auktorität und Vorurtheile sklavisch und blind geleitete anerkannt haben. Daher unterschieden sie zwischen dem Prinzip im Allgemeinen, das sie als richtig erkannten und sich selbst vindicirten, und zwischen der konkreten Anwenduug desselben bei den Deisten, bei denen die Freiheit des Denkens zu einer zügellosen Willkür des Meinens, zu einer Lossagung von aller vernünftigen Nothwendigkeit werde. So kam der Name Freidenker in schlimmen Ruf und doch hatte derselbe gerade für englische Schriftsteller einen so grossen Reiz. Kein Name konnte in einem Lande, das auf seine politische Freiheit stolz ist, und gerade in einem Zeitraum, wie die Blüthezeit des Deismus, welche nach der Befestigung der bürgerlichen Freiheit durch die Revolution eintrat, einer Richtung gegründetere Ansprüche auf Schutz und auf den Beifall des Publikums verschaffen, als der der Freiheit. Die Vollmacht des Menschen, sich durch seine Vernunft selbst zu regieren, sah der Engländer als ein Recht an, das durch den Freiheitsbrief der Natur ihm zugesichert sey, über dessen Erhaltung er eifersüchtig wachte, und dessen Verletzung als eine despotische Willkür geahndet werden musste.[3]

[1] *Our modern Free-Writers* Bd. I, S. 65.

[2] Locke's *Works* Bd. VIII, S. 405.

[3] Es ist eine äusserst charakteristische und nationale Aeusserung, wenn Charles Gildon sagt: die Freiheit der Vernunft in der Leitung des Menschen beeinträchtigen, ist so viel, als den allgemeinen Freiheitsbrief (*Charter*) der Natur, und Jedermanns Recht und Eigenthum

Aehnlich diesem spezifisch-englischen Namen Freidenker ist das französische *Esprit fort,* nur dass offenbar der englische Name edler und demokratischer ist, der französische aristokratischer, indem eine Aristokratie der Stärke vorausgesetzt scheint. In dem *Esprit* liegt der französische pikante, leichte, witzige Geist, während das *Thinking* des Engländers ein einfaches, aber gesundes Denken ist. In dem *fort* liegt der übermüthige Stolz eines seiner überlegenen Stärke sich Bewussten, in dem *Free* liegt ein Recht, das der Freidenker, demokratisch gesinnt, Jedem gönnen möchte.

So passend der Name Freidenker wäre, weil er eine national-englische Literatur bezeichnet, und weil er von den bedeutendsten Vertretern der betreffenden Richtung selbst aufgebracht und angenommen worden ist; so ziehen wir ihm doch, weil er nur in Folge der Collins'schen Schrift eine Zeit lang herrschend gewesen, nachher aber wieder abgekommen ist, einen andern vor, den gewöhnlichsten Namen, Deismus. Dieser Name, als Bezeichnung einer besonderen Richtung, schreibt sich, wie der des Naturalismus, schon aus dem 16. Jahrhundert her; er hat sich im 17. und 18. erhalten, und zwar so, dass er von Gegnern wie von Freunden der so benannten Richtung angenommen wurde. Blount, Shaftesbury, Toland, Tindal, Chubb, Morgan, alle lassen sich diesen Namen nicht nur gefallen, sondern nehmen sich desselben auch gegen Verdächtigungen und Verunglimpfungen an. Zwar ist der Ausdruck auch nicht ganz unzweideutig und unmissverständlich. Es fragt sich, was als Gegensatz zu Deismus gedacht werden soll. Die Unterscheidung von Deismus und Theismus ist nicht gleich alt mit dem Namen selbst. Im 17. Jahrhundert werden beide Schreibarten *promiscue* gebraucht, z. B. in der *Conference with a Theist* von Nichols (1696) wechseln beide Schreibarten mit einander ab. Neuerdings ist in dem deutschen wissenschaftlichen Sprachgebrauch der Unterschied angenommen, dass diejenige Ansicht von dem Verhältniss Gottes zur Welt deistisch genannt wird, welche Gott von der Welt nicht blos verschieden, sondern auch geschieden, in einem äusserlichen Verhältniss zu derselben denkt; diejenige dagegen theistisch, welche Gott von

angreifen; *among Christians — to confine our Liberty of Judging is too Arbitrary for Englishmen to bear. — 'Tis a Crime to oppose this Liberty.* Vorrede zum II. Bändchen der *Miscellaneous Works* von Blount.

der Welt zwar verschieden, aber nicht geschieden, in einem innerlichen, immanenten Verhältniss zu derselben denkt. Dieser Gegensatz findet sich im Zeitalter des Deismus noch nicht so, wie man sich gewöhnlich vorstellt: einmal stand diese ganze metaphysische Frage über das Verhältniss Gottes zu der Welt bei den deistischen Controversen keineswegs im Vordergrund; sodann fällt dieser Gegensatz zwischen dem äusserlichen oder innerlichen Verhältniss Gottes zu der Welt, so weit er zur Sprache kommt, mit dem Gegensatz zwischen den Deisten und ihren theologischen Gegnern nicht zusammen, beide Gegensätze kreuzen sich vielmehr und es tritt wohl auch der Fall ein, dass ein Deist das immanente Verhältniss Gottes zur Welt vertheidigt, wie wir z. B. eine merkwürdige Stelle dieser Art bei Morgan gefunden haben. Im Ganzen genommen ist auch wirklich die Anschauung von dem Verhältniss Gottes zur Welt bei den Gegnern der Deisten nicht lebendiger, als bei diesen selbst.

Einen anderen Unterschied zwischen Deismus und Theismus wollte Samuel Parker machen, indem er nicht das Verhältniss Gottes zur Welt, sondern den Begriff der natürlichen Religion zu Grund legte: Theismus sollte die natürliche Religion in ihrer Reinheit und Aechtheit, Deismus dieselbe in ihrer Entstellung und ihrem Missbrauch zu Bestreitung der geoffenbarten Religion bezeichnen. Diess ist ein völlig willkürlicher Unterschied, der desshalb nie zu einiger Geltung gekommen ist.

Der Sinn des Namens ergibt sich bei den Gegnern des Deismus daraus, dass sie ihn in einen Gegensatz gegen das Christenthum stellen, so z. B. Clarke.[1] Allein die Deisten konnten sich natürlich eben so wenig gefallen lassen, dass sie aus dem Kreis des Christenthums ausgeschlossen wurden, als die Orthodoxen aus dem Bereich des freien selbstständigen Denkens ausgeschlossen seyn wollten. Sie nannten sich desshalb christliche Deisten. Betrachten die Apologeten als Gegensatz des Namens Deist den der Christen, so stellen dagegen die Deisten selbst den Deismus nur als Gegensatz des Aberglaubens dar. Deismus ist der vernünftige und reine Gottesglaube im Gegensatz zum Atheismus einerseits und zum Aberglauben andrerseits. Darin liegt zugleich das formale Prinzip, die Vernunft, die natürliche Religion, sowie die Richtung auf die Kritik, auf die Scheidung zwischen Aechtem und Unächtem, Reinem und Unreinem. Wir

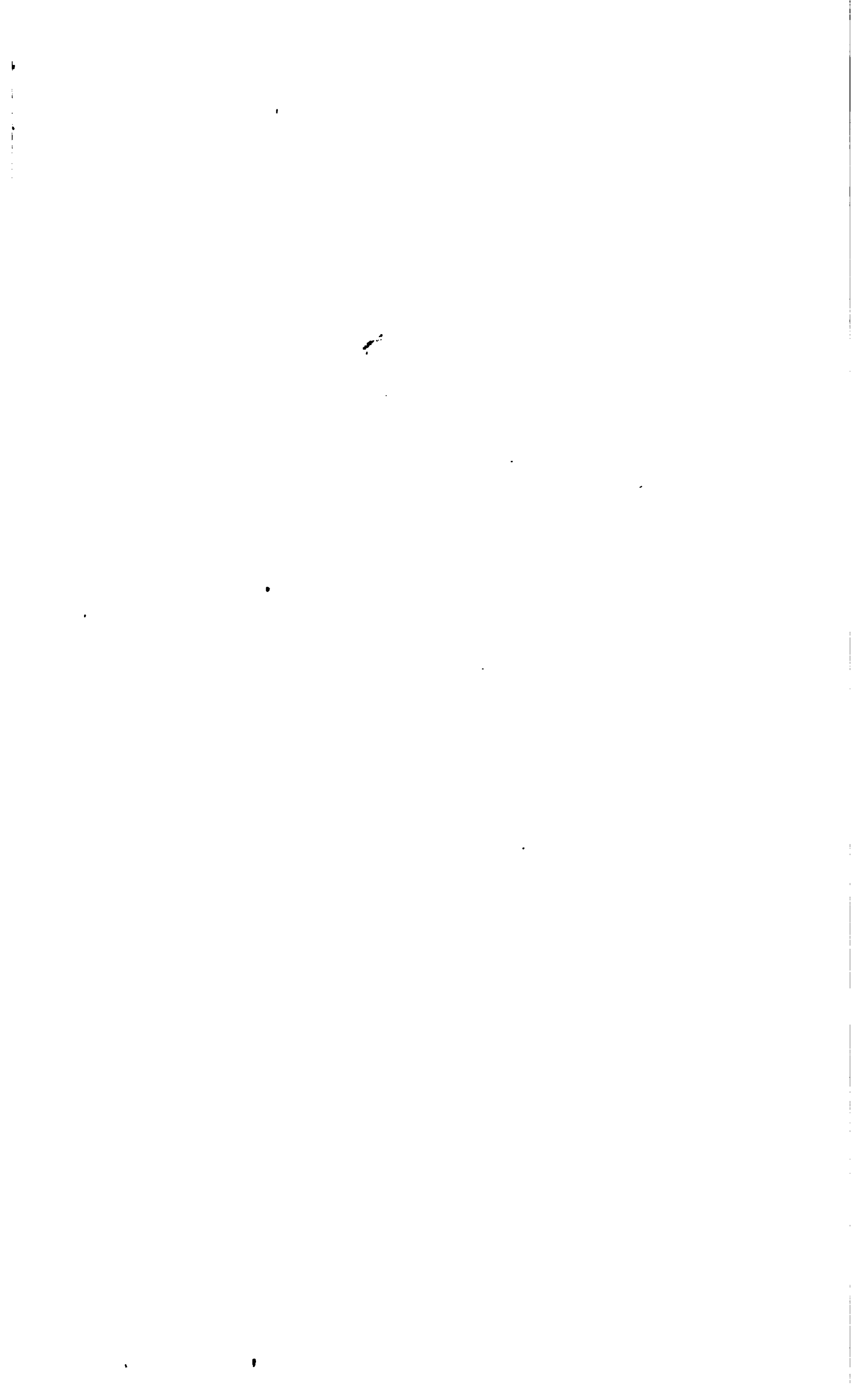
[1] S. das gegen ihn gerichtete 14. Kapitel der Tindal'schen Schrift.

halten diesen Namen fest, weil er, so bestimmt, die Sache selbst deutlich ausdrückt, weil er überdiess von den Männern selbst, so gut als von den Gegnern, gebraucht und anerkannt, und in der deutschen und französischen Literatur als spezifische Bezeichnung jener englischen Denkweise gebräuchlich geworden ist.

Der Deismus ist also seinem Begriff nach eine auf den Grund freier Prüfung durch das Denken gestützte Erhebung der natürlichen Religion zur Norm und Regel aller positiven Religion.

Die Idee, welche der Deismus verwirklichen wollte, das freie Begreifen des dem Geist gegenüberstehenden Positiven, ist bei diesem Versuch nicht gelungen und zum Theil ausgeartet, indem der Geist den entgegenstehenden Stoff nicht rein zu bewältigen vermochte. Der Geist, welcher das objektiv Gegebene sich zu assimiliren suchte, befand sich auf dem Standpunkt der Reflexion. Er war weder für historische Wirklichkeit, noch für spekulative Wahrheit rein empfänglich; die Willkür der Subjektivität war der Standpunkt, von dem man ausging. Der historische Pragmatismus, welcher die letzten Gründe des Werdens und Geschehens in den versteckten Absichten und Umtrieben von Individuen findet, wird auch auf die geschichtlich gegebene Religion angewendet. Dieser gesetzlosen, beweglichen Willkür des Individuums gegenüber stellt sich dann eine um so steifere, beschränktere und einförmigere Identität und Nothwendigkeit, in der natürlichen Religion. Diese, im vollen Licht der Wahrheit glänzend, ist von Ewigkeit an absolut vollkommen da, jedem Menschen gegenwärtig und bewusst, keiner Geschichte und Entwicklung, keines Fortschritts in sich selbst, sondern nur der Entartung und Wiederherstellung fähig.

Anhang.



I.

Die späteren Schriften Toland's.

(s. S. 209.)

Toland vertheidigte, bei der an die Tagesordnung gekommenen Frage über die Succession, in einer Flugschrift vom Jahr 1701, *Anglia libera,* die Succession des Hannover'schen Hauses. Als nun Graf Macclesfield die Parlamentsakte (von 1701), wodurch der Hannover'schen Linie die Thronfolge gesichert wurde, nach Hannover überbrachte, unternahm er ebenfalls eine Reise dahin und hielt sich mehre Wochen dort auf. Sobald der verwittweten Kurfürstin Sophia die Akte überreicht worden war, näherte sich Toland und übergab seine *Anglia libera,* die natürlich sehr wohlgefällig angenommen und mit fürstlichen Geschenken belohnt wurde. Von Hannover aus setzte er seine Reise nach Berlin fort, wo er von der Königin Sophia Charlotte, der Gemahlin Friedrichs I. von Preussen, jener Hannover'schen Prinzessin, welche mit Leibnitz und Bayle in Briefwechsel stand, gnädig aufgenommen und nach Charlottenburg eingeladen wurde, um dort mit dem gelehrten Beausobre zu disputiren.

Diese geistreiche Fürstin war unter dem Namen Serena gemeint, als Toland seine *Letters to Serena,* Lond. 1704, herausgab. Die Königin starb im Jahr 1705, und vier Jahre darauf machte Toland in seinem Adeisidämon die Eröffnung: *sub tecto Serenæ nomine ad incomparabilem Prussiæ Reginam inscripsi,* S. 13. Man zweifelt indessen,

ob diese Briefe der Königin je zugekommen seyen, namentlich weil kein Gelehrter in Berlin dieselben wollte gesehen haben.

Die Schrift besteht aus fünf Briefen, von denen die drei ersten an Serena gerichtet sind, die zwei letzten an Freunde; die ersten beziehen sich auf den religiösen Glauben, die letzten auf das philosophische, namentlich naturphilosophische, System Spinoza's.

Im ersten Brief wird von dem Ursprung und der Gewalt der Vorurtheile, besonders der religiösen, gehandelt. Serena hat darüber geklagt, dass sie von Vorurtheilen so eingenommen sey. Der Verf. will sie beruhigen, indem er ihr vorstellt, wie unmöglich es sey, sich von Irrthümern von Jugend auf frei zu erhalten, wie schwer, sich später davon loszumachen. Schon ehe wir geboren werden, wird der Grund zum Irrthum gelegt, durch den anererbten Hang. Mit der Geburt beginnt von allen Seiten die Thätigkeit des Betrugs: abergläubische Ceremonien werden bei der Geburt selbst begangen von der Wehmutter, auch der Priester bleibt in einigen Plätzen hinter den Gevatterinnen nicht zurück, er beeilt sich, durch Zauberworte und Symbole zeitig zu seinem Dienst zu weihen, Ammen flössen Geisterfurcht ein, und in der Schule theilen die Kinder einander alles mit, was sie von Gespenstern und Wundern wissen, die Lektüre der Dichter versüsst das Gift des Irrthums und legt den Grund für die Leichtgläubigkeit, indem wir dasjenige lieben lernen, was wir fürchten oder wünschen. Wenig klüger, wohl aber eitler und ungebildeter werden wir auf Universitäten, besonders im Ausland, wo die Professoren Alles den Landesgesetzen anbequemen müssen. Die Universität ist die fruchtbarste Pflanzschule der Vorurtheile.

In den meisten Gemeinschaften der Welt sind gewisse Personen dazu gedungen, die übrigen Leute nicht zu enttäuschen, sondern in ihrem Irrthum festzuhalten. Diess betrifft aber nicht die orthodoxe Geistlichkeit, und von andern Priestern versteht sich die Wahrheit dieser Behauptung von selbst, denn sie sind ja eben desshalb heterodox. Die seltsamen Dinge und erstaunliche Geschichten, die wir gelesen und gehört haben, werden uns täglich von der Kanzel aus bestätigt, wo Niemand widersprechen darf und der Redner seine eigenen Einfälle für Orakel Gottes ausgeben kann.

Mit jedem besondern Stand und Beruf nimmt man eigenthümliche Vorurtheile an und ist sogar stolz darauf. In der

Welt stehen die Irrthümer in Kredit, es gibt gewisse abergläubische Begriffe, Gebräuche und Handlungsweisen der Gesellschaft, die man nun einmal für wahr hält und für die man Märtyrer wird, und wer sie als Irrthum erkennt, behauptet sie dennoch, seines Interesse's wegen, und das wirkt wieder bestärkend auf Andere zurück. Dazu kommt die eigene Furcht, Eitelkeit, Uebereilung, die Leidenschaften, die Gewohnheit jedes Einzelnen. So wird es unmöglich, Irrthümern zu entgehen; aber Bildung des Verstandes muss doch Hauptaufgabe seyn, namentlich wegen der inneren Freude und Ruhe, welche es gewährt, wenn man, während Andere im Finstern tappen, durch den rechten Gebrauch seines Verstandes gegen alle eiteln Träume gesichert ist, zufrieden mit dem, was man bereits weiss, und durch neue Entdeckungen erfreut, indem man nicht wie ein Thier sich durch Auktorität oder Leidenschaft leiten lässt, sondern, als freier und vernünftiger Mensch, seinen eigenen Handlungen Gesetze gibt.

Der zweite und dritte Brief, deren ersterer die Geschichte der Unsterblichkeitslehre unter den Heiden, letzterer den Ursprung des Götzendiensts und des Heidenthums behandelt, treffen nicht nur insofern zusammen, als beide das Heidenthum zu ihrem Gegenstand haben, sondern namentlich darin, dass die Unsterblichkeitsidee zur genetischen Erklärung des Polytheismus benützt wird, indem Toland im Wesentlichen Euemeristisch denkt. Er beruft sich S. 85 ausdrücklich auf Euemerus, welcher *humaniz'd the Gods, reducing them to men, such as they truly were before.*

Während die Völker im höchsten Alterthum eine durchaus einfache Gottesverehrung hatten, nahm aller Aberglaube und Götzendienst seinen Ursprung aus der Verehrung von Todten, und zwar anfänglich in Aegypten, denn die Aegypter haben die Vorstellung von Unsterblichkeit, und dem, was damit zusammenhängt, Himmel und Hölle, Geisterwelt und Nekromantie, zuerst aufgebracht und in dem Orient sowohl als im Occident verbreitet. — Dass die chaldäischen Magier, als deren Schüler die indischen Braminen zu betrachten seyen, ihr Wissen und ihre Religion aus Aegypten haben, dass von persischen Magiern und auch unmittelbar von ägyptischen Priestern, Pythagoras, Thales, Anaxagoras und Platon gelernt haben, dass die griechische Religion durch Orpheus aus Aegypten gekommen und über Marseille auch den celtischen Druiden mitgetheilt worden

sey, — diese sicherlich verkehrte Annahme suchte Toland theils durch Zeugnisse aus dem klassischen Alterthum, theils durch Hypothesen glaublich zu machen.

Aber wie kamen die Aegyptier selbst, ohne die Offenbarung, auf die Vorstellung der Unsterblichkeit? Ihre Gebräuche bei Leichen, die Weise, wie sie das Andenken verdienter Personen zu erhalten suchten, wurden die Veranlassung dieses Glaubens. Man balsamirte die Leichname ein und bewahrte sie an einem besondern Ort, den man «Elysäische Felder» nannte, bei Memphis, auf. Daher kam die Redensart in Betreff der Todten: es sey Einer über den Acheron geführt worden durch Charon (diess war der Titel des für diesen Zweck angestellten Fährmanns); er sey glücklich zur Ruhe gekommen in den elysäischen Gefilden (diess war der allgemeine Begräbnissplatz). Und aus diesem Sprachgebrauch erzeugte sich später die Meinung, dass auch die Seelen fortdauern, deren Leiber unverletzt aufbewahrt werden. Ferner legte man, der Erinnerung wegen, die Namen von merkwürdigen Personen Sternbildern bei, und so glaubte der Pöbel am Ende, die Personen seyen wirklich in den Sternen, und die Uebrigen unter dem Boden. Diese Lehre von der Unsterblichkeit wurde mit Vergnügen aufgenommen, weil sie dem Menschen mit der angenehmen Hoffnung seiner Fortdauer schmeichelt und Niemand den Gedanken der Vernichtung ertragen kann. Die Philosophen suchten dann den Glauben metaphysisch und moralisch zu begründen. Die Neueren haben nicht mehr dasselbe Recht, den Gegenstand zu prüfen, wie die Alten, sondern «sie müssen sich demüthig beruhigen bei der Auktorität unsers Erlösers Jesu Christi, welcher Leben und Unsterblichkeit an's Licht gebracht hat.»

Von jener ursprünglich ägyptischen Unsterblichkeitsvorstellung also soll aller Aberglaube und Götzendienst ausgegangen seyn. Man verehrte die Todten, wozu rühmende Reden über die Verstorbenen und Priesterinteresse zusammenwirkten; man machte sich nach und nach Familiengottheiten und Nationalschutzgötter, man versetzte die Todten unter die Gestirne, und erst später suchte man den Gestirndienst durch den Glanz, durch die ordnungsvollen Bewegungen und durch die Einwirkungen der Gestirne zu rechtfertigen und zu erklären. Der ganze Himmel der Heiden ist durch Kolonien von unserer Erde bevölkert. Die falschen Begriffe von den Todten waren zwar nicht die einzige, aber die erste, natürlichste, allgemeinste

Quelle der Idololatrie. — Denselben Ursprung hat auch der Kultus: alle Aufmerksamkeit, die man den Göttern erwies, musste den Verhältnissen entsprechen, in welchen sich die Götter einst auf Erden befunden hatten. Sie hatten Paläste gehabt: daraus wurden jetzt Tempel; Feste und Mahlzeiten gestalteten sich in Opfer um; zu Hofbeamten gab man ihnen Priester mit reicher Belohnung und Exemption; die mysteriösen und ceremoniellen Handlungen waren anfangs sinnbildliche Erinnerungen an die irdische Geschichte der Götter. Zwischen Priestern und Fürsten wurde ein Bündniss geschlossen für ihr beiderseitiges Interesse, so dass die Priester die absolute Macht der Fürsten über das Volk predigen mussten. Wer der Thorheit der polytheistischen Theologie sich entgegenstellte, hiess Atheist. Die gesunden Begriffe und sittlichen Handlungen der Heiden sind dem Licht der Vernunft zuzuschreiben, wovon das Heidenthum eine notorische Entstellung war. Man kann in keinem Fall sagen, das Heidenthum sey eine bessere Grundlage für die Tugend gewesen, als das Christenthum, sondern höchstens das Naturgesetz sey von Heiden oft besser erfüllt worden, als von Christen.

Am Schluss sagt Toland, der Inhalt dieses Briefes sey schön zusammengefasst in vier Zeilen, die in Jedermanns Munde seyen:

Natural Religion was easy first and plain,
Tales made it mystery, offrings made it gain,
Sacrifices and shows were at length prepar'd,
The priests ate roast-meat, and the people star'd.

Johann Lorenz Schmidt übersetzt in Tindal's «Christenthum so alt als die Welt,» wo sie (Kap. 8) ebenfalls vorkommen, diese Verse in der breiten, aber ergötzlichen, Alexandrinermanier seiner Zeit (1741) folgendermassen:

Was von Religion, Natur und Ordnung lehret,
Begriff man anfangs leicht und war auch leicht gethan.
Diess hat das Fabelwerk in Schwierigkeit verkehret,
Die man Geheimniss nennt und nicht verstehen kan.
Denn bracht man Gaben auf, um seinen Geiz zu stillen;
Man führt den Opferdienst und viel Gepränge ein;
Den Priestern musste man die faulen Bäuche füllen;
Das arme Volk ward schwach und ihr Vermögen klein.

Diese Verse waren eine Zeit lang gleichsam die Parole der Deisten, und wir begegnen sie öfters, hie und da mit einer kleinen Veränderung der Lesart.

Unverkennbar zeigt dieses Buch, dass Toland von seiner ersten, wissenschaftlich gehaltenen Schrift aus herabgekommen, versteckter und feindseliger geworden ist.

Mehr Aufsehen machte sein *Adeisidæmon, sive Tit. Livius a superstitione vindicatus. Annexæ sunt origines Judaicæ. Hagæ comitis 1709. 8.* Die Vorrede ist eine *Epistola ad Ant. Collinium armigerum.*

Diese Schrift besteht aus zwei Theilen, die nur ganz im Allgemeinen zu einander in Beziehung stehen. Es soll nämlich Livius gegen den Vorwurf, dass er abergläubisch sey, gerechtfertigt werden; diess geschieht auf befriedigende Weise, indem aus verschiedenen Stellen nachgewiesen wird, dass Livius nicht nur über die *portenta, prodigia* u. dergl., von denen er berichtet, aufgeklärt gewesen sey, indem er die Erzählungen darüber psychologisch vortrefflich zu erklären wisse, sondern dass er auch von der römischen Religion im Ganzen die Ansicht gehabt habe, dass sie zu politischen Zwecken eingeführt worden sey (*Religio ficta, Dei factitii*).

Der zweite Theil dieser Schrift, *Origenes judaicae, sive, Strabonis de Moyse et religione judaica historia breviter illustrata* — nimmt sich der Behauptung Strabo's an, dass die Juden ursprünglich und eigentlich Aegyptier seyen. Da die Israeliten 400 Jahre in Aegypten gewohnt haben, so seyen sie dadurch so gut Aegyptier geworden, als die Angelsachsen und Normannen, durch ihren Aufenthalt in England, Engländer. Ueberdiess sey nicht unwahrscheinlich, dass Moses ägyptischer Priester und zugleich Monarch gewesen sey. Der Kultus soll, unmittelbar nach Moses, ganz einfach gewesen seyn, ohnediess war der Dekalog nur das Naturgesetz (*Sola naturae lex decem comprehensa praeceptis* S. 158). Uebrigens starben die ächt mosaischen Institutionen mit Moses und den ersten Priestern aus, wiewohl man alles Spätere auf Moses zurückführte, eine Sitte, die sich im Christenthum wiederholt hat (S 161 f.).

Das Résumé ist, Strabo habe aufrichtig und offen dargelegt, was ihm über die Juden wahrscheinlich war. Es ist Alles schwankend gehalten, und so, dass man öfters nicht recht weiss, ob Toland seine eigene Ueberzeugung ausdrücken, oder die fremde nur relativ vertheidigen will. So verhält es sich namentlich mit dem «Pantheismus des Moses.»

Sogleich erschienen mehre Gegenschriften, theils gegen den

ganzen Adeisidämon, theils namentlich gegen den zweiten Theil, von *Jaques de la Faye*, Prediger der englischen Kirche in Utrecht; Huet, Benoit; auch in den Schriften deutscher Theologen von 1730—1760 findet man gar oft eine Polemik gegen den Adeisidämon und die *Origines judaicae.*

Neun Jahre nachher gab Toland wieder etwas Theologisches heraus, seinen *Nazarenus, or Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity,* u. s. w., Lond. 1718. — Der erste Theil handelt von dem alten Barnabasevangelium und dem neuen Mahomedanerevangelium, und untersucht aus Veranlassung der Geschichte der Nazarener den ursprünglichen Plan des Christenthums. Der zweite Theil gibt Nachricht von einer irischen Handschrift der vier Evangelien, nebst einer Schilderung des ursprünglichen Zustandes der christlichen Kirche in Irland. Wie diese beiden Theile in keiner wesentlichen und nothwendigen Verbindung mit einander stehen, so hängt auch jeder dieser Theile selbst in sich nicht systematisch zusammen; es ist eine Aneinanderreihung von gelehrten Notizen, anregenden Aphorismen, mitunter auch von leeren Hypothesen.

Unter den vielen, in der urchristlichen Kirche kursirenden, Evangelien, Geschichten, Briefen und Offenbarungen (man denke an das Verzeichniss im Amyntor, s. oben S. 203 f.) befand sich auch ein Evangelium, das dem Barnabas zugeschrieben wurde. Man glaubt gewöhnlich, dasselbe sey verloren gegangen. Toland bekam während seines Aufenthalts in Amsterdam 1709 ein Evangelium der Mahomedaner, in italienischer Uebersetzung, in die Hände, von welchem er die Ueberzeugung gewann, dass es mit jenem urchristlichen Barnabasevangelium identisch sey. Er sucht vorerst im Allgemeinen zu beweisen, dass dieses mahomedanische Evangelium sehr alt sey; zu diesem Behuf weist er nach, dass Aeusserungen desselben, welche ketzerisch scheinen, ähnlicher Weise sich in andern alten christlichen Schriften ebenfalls vorfinden. Die Aeusserung am Schluss dieses Evangeliums, dass Paulus betrogen worden sey, erinnert ihn an den Umstand, dass Paulus von den Nazarenern, d. h. von den Judenchristen oder ersten Christen, deren Spottname (*nickname*) «Ebioniten,» d. h. Bettler, gewesen sey, als Apostat vom Gesetz angesehen wurde. Dadurch kommt er auf den Gedanken, den ursprünglichen Plan des Christenthums in's Licht zu setzen. Dieser war nur vor seiner Auseinandersetzung durch Jesus ein Geheimniss, seitdem aber ist

er vollkommen begreiflich und verständlich. Paulus hat nicht die Juden vom Gesetz dispensiren, sondern blos den Heidenchristen Beschneidung und Gesetz erlassen wollen. Die Judenchristen blieben Eiferer für das Gesetz, sie schöpften die Ueberzeugung, dass das Gesetz für sie ewig Gesetz bleibe, theils aus dem Pentateuch, theils aus den Erklärungen und der Handlungsweise Jesu; und die Apostel bestätigten diese Nazarenische Lehre durch ihre Praxis, welche nicht blos einstweilige Anbequemung war. Dass übrigens die Judenchristen, als Kirche, die Heidenchristen dem Gesetz haben verpflichten wollen, ist nach Toland ein bloses Missverständniss der Heidenchristen. Nur das Noachische Gebot (Enthaltung von Blut und Ersticktem) wurde den unter den Juden lebenden Heidenchristen auferlegt, es wurde lange beobachtet, ohne als allgemeines Sittengesetz betrachtet zu werden. Der Jude ist durch sein Gesetz ewig gebunden, wiewohl es ihm ohne innere Wiedergeburt nichts nützt, wenn er es auch noch so streng beobachtet. Das Gemeinsame für Juden- und Heidenchristen war Nothwendigkeit der Wiedergeburt, und Unterwerfung unter Jesus, als geistlichen Gesetzgeber. Der Streit über Rechtfertigung durch Glauben oder Werke ist scholastischer Wust: auch der Beste ist doch nur ein unnützer Knecht; alles, was er empfängt, ist nur Gnade. Das ursprüngliche Christenthum ist einfach und verständlich; wie kommt es aber, dass gerade die Urchristen (Nazarener und Ebioniten) die ersten Ketzer gewesen seyn sollen? Daher, weil das Christenthum zuerst durch's Heidenthum entstellt wurde.

Der Mahomedanismus steht nach einigen seiner Grundlehren in unmittelbarem Zusammenhang mit den frühsten Denkmalen der christlichen Religion, so dass man von Mahomedanischem Christenthum eben so gut sprechen kann, als von Judenchristenthum oder Heidenchristenthum. Und zwar haben die Mahomedaner ihr eigenthümliches Christenthum aus judenchristlicher Quelle: ihr Evangelium ist im Wesentlichen das des Barnabas, wie denn auch der Titel es demselben zuschreibt. Derselbe lautet in der italienischen Uebersetzung, die Toland kennt: *Vero Evangelio di Jesu chiamato Christo, nuouo Profeta mandato da Dio al mundo, secundo la descritione di Barnaba Apostolo suo.* Petrus Martyr behauptet, dass die Mahomedaner nur eine christliche Härese seyen, woraus folgt, dass man denselben in diesen Theilen Europa's Moscheen wohl verstatten

dürfte, wenn sie es wünschen; man könnte diess thun in der Aussicht auf Beförderung des Handels, oder auf Bekehrung derselben zu einem bessern Christenthum.

Der zweite Brief berichtet von einer irischen Handschrift der vier Evangelien, mit bemerkenswerthen Noten zwischen dem Text, einem Ueberbleibsel der altirischen Kirche, ehe sie sich der römischen Kirche unterwarf; diess führt den Verfasser auf eine umfassende Schilderung der ursprünglichen irischen Kirche. Er weist aus Concilien, Chroniken, Schriften alter irischer Gelehrten, zum Theil auch aus auswärtigen, z. B. Bernhard von Clairvaux und Andern, nach, dass die Iren die Schrift in ihrer Landessprache gehabt und als einzige Glaubensregel angesehen haben, dass ihr Kultus einfach, übrigens verschiedene Liturgien vorhanden gewesen seyen, dass das Abendmahl nur als Pfand und Erinnerungszeichen der Gnade gegolten habe, während Ohrenbeichte und die Vollmacht zur Absolution verworfen worden seyen, dass die Ehe nur Civilehe, die Priesterehe allgemein gewesen sey; dass die Iren so viele Bischöfe als Kirchen, in einer Stadt mehre Bischöfe gehabt und die römische Kirche nicht als Haupt anerkannt haben; dass zu derselben Zeit ihre Mönche berühmt gewesen seyen durch Tugend, Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, durch die von ihnen unter den Pikten, Angelsachsen, Deutschen, Burgundern, Schweizern und Franken gestifteten Schulen; dass selbst noch im zwölften Jahrhundert der Papst, als er Heinrich II. zur Eroberung Irlands aufforderte, Irland als noch nicht eigentlich zur christlichen Kirche gehörig betrachtet habe.

Diese offenbar mit besonderer Vorliebe entworfene Schilderung ist eine patriotische Huldigung, welche der Verfasser seinem Vaterlande darbringt, wiewohl er sich ausdrücklich verwahrt, er billige die ältere irische Religion nicht aus Parteilichkeit, sondern wegen ihrer Uebereinstimmung mit Schrift und Vernunft. Zugleich hat Toland hier Gelegenheit, seine Vertrautheit mit den celtischen Sprachen und der irischen Alterthumskunde an den Tag zu legen, wovon er auch sonst solche Proben abgelegt hat,[1] dass er noch heut

[1] In der Sammlung kleinerer Schriften Toland's (*A Collection of several pieces of Mr. Toland* u. s. w.), die, nach seinem Tod, zu London 1726 in zwei Theilen, und 1747 in einer zweiten Auflage herauskam, befindet sich der Versuch einer kritischen Geschichte der celtischen Religion und Bildung, welche Gallier, Britten, Irländer und

als Auktorität in der celtischen Sprach- und Geschichtskunde gilt. [1]

Diese Schrift enthält so viele theils wirklich gewagte, theils wenigstens ihrer Zeit ungewohnte Behauptungen, dass sie stark angegriffen wurde, namentlich von dem gelehrten Thomas Mangey (*Remarks upon Nazarenus* u. s. w. Lond. 1718); die vollständigste, gründlichste und wissenschaftlichste Gegenschrift ist die schon öfters genannte Schrift von Joh. Lor. Mosheim, damals Prof. in Kiel, *Vindiciae antiquae Christianorum disciplinae, adv. celeberrimi viri Jo. Tolandi, Hiberni, Nazarenum.* Hamb. 1720, 2. Ausg. 1722.

Auf die englischen Streitschriften antwortete Toland im vierten Theil seines Tetradymus von 1720. Auch dieses Buch ist wieder, wie wir es von diesem Schriftsteller schon gewohnt sind, ein Aggregat von verschiedenen, nicht unter einander zusammenhängenden, kleinen Aufsätzen. Es sind zum Theil barocke Titel: der erste Aufsatz, *Hodegus* betitelt, sollte das Publikum mit des Verfassers Art und Weise, das A. T. zu behandeln, vorläufig bekannt machen, ehe er die vollständige Entwicklung des mosaischen Rechts herausgebe. Diese Behandlungsweise ist aber nichts anderes, als eine Art natürlicher Erklärung, beruhend auf der Voraussetzung, dass das Wunderbare im A. T. nur eine zufällige Hülle sey, womit die A. T. Geschichte durch die Geistlichen umgeben worden sey. Der Punkt, an welchem er seine Grundsätze hier darlegt, ist die Wolken- und Feuersäule, welche den Zug der Israeliten durch die arabische Wüste begleitete. Diess ist nach Toland etwas völlig Natürliches, von Menschen Erfundenes, nämlich ein «ambulatorisches Signalfeuer,» das auf einer Stange in einer Maschine getragen, und, wenn man Halt machte, auf das heilige Zelt gesteckt wurde. Das Feuer musste des Nachts durch Licht, durch Rauch bei Tage, das Zeichen zum Aufbrechen und Lagern geben, und als sichtbarer Führer und Wegweiser (*Hodegus*) in der Sandebene dienen. Diese Erscheinung wird zwar dem Jehovah unmittelbar zugeschrieben, aber blos insofern, als, was Moses, der Stellvertreter Gottes, that, ohne ausdrückliche Angabe der nähern Umstände, auf Gott zurückgeführt wird.

Schotten umfasst; ein Bretagnisch-Irländisches Wörterbuch, ein Versuch über die Bretagnische Sprache u. s. w.

[1] Vergl. Thomas Moore's Gesch. von Irland, übers. von Schäfer 1835, I. z. B. 158, Anm.

Vollkommen Recht hatten die anonymen Gegner dieses Aufsatzes, wenn sie aus dem Pentateuch nachwiesen, dass nach der Darstellung des Geschichtschreibers die Wolken- und Feuersäule eine übernatürliche und wunderbare Erscheinung gewesen sey.

Das zweite Stück: *Clidophorus; or, of the Exoteric and Esoteric Philosophy* u. s. w., ist nur eine Sammlung, mit eingestreuten Bemerkungen. Die Unterscheidung des Esoterischen und Exoterischen wird im Alterthum nachgewiesen, jedoch mit der Absicht, anzudeuten, dass Christen gezwungen seyen, jenen heidnischen Unterschied wieder zu machen, und ihre Ueberzeugung geheim zu halten, weil eine fanatische Intoleranz gegen abweichende Meinungen herrsche.

Die dritte Abhandlung, Hypatia, ist im Grunde nur ein indirekter Fehdebrief gegen Verfolgungssucht und Anmassung der Geistlichkeit, angeknüpft an eine Geschichte der alexandrinischen Philosophin, welche im Jahr 415 von dem fanatisirten Pöbel grausam ermordet wurde. Toland hält sich darüber auf, dass ein so ehrgeiziger, unruhiger, perfider und grausamer Mann, wie Cyrill, als Heiliger verehrt werde.

Die letzte Schrift Toland's, das anonym erschienene Büchlein: *Pantheisticon. Sive Formula celebrandae Sodalitatis Socraticae (in tres partes divisa) quae Pantheistarum sive Sodalium continet I. Mores et Axiomata; II. Numen et Philosophiam; III. Libertatem et non fallentem Legem, neque fallendam* u. s. w. *Cosmopoli 1720,* — ist die verrufenste unter seinen Schriften; wurde sie doch von deutschen Theologen als «deutliches Zeichen von der herannahenden letzten Versuchung» angesehen, «die über die ganze Welt kommen soll und stark heranrückt,» und mit dem Willkomm empfangen: «Gott schelte diesen schwarzen Teufel!»[1]

Dieses Schriftchen (von 89 8°Seiten), das der Verfasser nur in wenigen Exemplaren drucken liess, enthält nicht eigentlich, wie man es schon dargestellt hat, den Vorschlag, eine pantheistische Gemeinde zu errichten, sondern gibt sich als Beschreibung von etwas schon Bestehendem, und zwar von einer philosophischen, nicht theologischen, Sodalität.

Zu den verschiedenen Vereinen, welche durch die natürliche Geselligkeit der Menschen erzeugt sind, gehören auch die

[1] Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen auf's Jahr 1720, S. 284, vergl. Thorschmid IV, 370 f.

gelehrte Vereine (ἑταιρίαι), welche heitere Symposien halten, den Sokratischen ähnlich. Solche Mahlzeiten halten gegenwärtig nicht wenige Philosophen, oder wenigstens den Philosophen verwandte Männer, die auf Niemands Worte schwören, nicht durch Erziehung oder Gewohnheit verleitet, nicht durch die Religion oder die Gesetze ihres Vaterlandes befangen, sowohl über sogenanntes Heiliges, als über Profanes, mit freiestem Urtheil, und losgesagt von allen Vorurtheilen, in grösster Gemüthsruhe Forschungen anstellen. Pantheisten nennt man sie gemeiniglich, wegen der Ansicht über Gott und das All, die ihnen eigen ist. Ihr Wahlspruch ist: *Ex toto quidem sunt omnia, et ex omnibus est totum (Linus)*, S. 5.

Die ganze Schrift besteht nun theils aus Erörterung der Weltansicht dieser Pantheisten, theils aus Beschreibung ihrer Sokratischen Symposien. Die Weltanschauung, wie sie hier entwickelt wird, ist keineswegs ein spekulativer Pantheismus, wie z. B. das Spinozische System, sondern ein poëtisch und naturphilosophisch eingekleideter Hylozoismus. «Die Kraft und Energie des Weltganzen, die Alles schafft und lenkt und zum besten Ziele führt, ist Gott, den man den Geist und die Seele der Welt nennen kann, wenn man will. Der Gedanke ist die eigenthümliche Bewegung des Gehirns, und alle Ideen sind körperlich (*Ignis aethereus [Aether] omnem perceptionis, imaginationis, reminiscentiae, amplificandarum idearum, et imminuendarum machinamentum rite perficit* S. 12). Diese eigenthümliche Bewegung des Gehirns, die man Denken nennt, ist nur eine Form der absoluten und ewigen Bewegung des Alls: alles Körperliche nämlich hat eine innere Bewegung, nicht blos die Thiere und Pflanzen, sondern auch die Mineralien haben eine Vegetation und einen Organismus, Steine und Metalle haben eine Cirkulation der Säfte, analog der thierischen.[1] Ein Kreislauf ist im System der Gestirne, ein Kreislauf im Verhältniss des Flüssigen und Festen auf der Erdkugel; was jetzt Meer ist, war einst Erde, und was jetzt Erde ist, wird einst Meer; es ist ein ewiges Schaffen und Werden.

Diess ist die Weltanschauung, welche Toland seinen Pantheisten zuschreibt, sie ist mehr Naturphilosophie als

[1] *Nihil in terra, ut verbo dicam, non organicum est; — non sine ratione nomine Matris panspermiæ Terra donanda, cui Sol pammestor est maritus nunquam senescens;* S. 21.

Religionsphilosophie, und greift besonders in Astronomie und Geologie ein. In Beziehung auf Religion spielt die Differenz zwischen Esoterischem und Exoterischem eine bedeutende Rolle: Wenn die eingeführte Religion nicht schlechthin falsch ist, so richtet sich jeder nach derselben, er spricht mit dem Pöbel, und denkt mit den Philosophen.[1] Wenn dagegen die bestehende Religion ganz oder zum Theil verbrecherisch (*facinorosa*) ist, z. B. grausam oder obscön, tyrannisch, intolerant, dann erkennen es die Mitglieder des Vereins für Recht, ungesäumt zu einer milderen, reineren und freieren Religion überzutreten. Ihre (esoterische) Religion ist einfach, klar, leicht, unbefleckt, entfernt davon, anders Denkende, wenn sie nur rechtschaffen und friedfertig sind, zu infamiren oder zu verfolgen, geschweige zu quälen. Die vermeintliche Offenbarung verwerfen sie (welcher Verständige wird an der wahren zweifeln?). Allen Religionen und Sekten ist, wenn die Götter wollen, Alles vom Himmel gegeben, ob es auch noch so sehr nach der Erde schmecke; es ist göttlich (wenn man es glauben mag) und als Regel des Lebens höchst nothwendig, wenn auch noch so klar am Tage liegt, dass es menschlich ist (S. 78).

Die Zusammenkünfte dieser Gesellschaften finden zu bestimmten Zeiten statt. Da erörtert man das unfehlbare Gesetz der Natur, die Vernunft, und vertreibt mit dem Licht ihrer Strahlen alle Finsternisse, verwirft die falschen Offenbarungen, und stellt erdichtete Wunder, abgeschmackte Geheimnisse, zweideutige Orakel blos, deckt alle Betrügereien und Alteweibermährchen auf, durch welche die Religion düster umwölkt, die Wahrheit tief verdunkelt wird. Ihre Feste sind Naturfeste, die Solstitial- und Aequinoctialtage. Ihre Symposien sind mässig, für geistige Unterhaltung bestimmt; der Ordnung wegen wird ein *συμποσιαρχος*, *modiperator* gewählt, sie haben eine Gesellschaftsformel in drei Theilen (s. Titel S. 473). Der Modiperator spricht vor, die Uebrigen antworten wechselsweise; an Festtagen wird die ganze Formel recitirt.

Wir geben einige Proben aus dieser *Formula celebrandae Sodalitatis Socraticae.*

[1] Unbefangen wird ausgesprochen, dass die Pantheisten, um geduldet zu werden, die eigensinnigen Leute behandeln, wie Ammen die Kinder, — es sey nothwendig, *ut aliud sit in pectore et privato consessu, aliud in foro et publica concione*, S. 80.

Aus I: ***Sodalitatis mores et axiomata.***

Modiperator praefatur:
Quod felix faustumque sit,
Respondent ceteri:
Socraticum instituimus Sodalitium.

Mod. *Floreat Philosophia!*
Resp. *Cum artibus politioribus.*
Mod. *Favete linguis, VERITATI, LIBERTATI, SANITATI,*[1]
triplici Sapientum voto, cötus hic sacer esto.
Resp. *Et nunc et semper.*

— — — —

Mod. *Placeant joci et risus.*
Resp. *Propitiae sind Musae et Gratiae.*
Mod. *Nullius in verba jurandum.*
Resp. *Nedum in ipsius Socratis. Et Hierotechnen omnem execramur.*

— — — —

Mod. *Rerum scrutemur causas:*
ut vitam hilare,
et mortem tranquille obeamus.
Resp. *Ut ab omni metu liberati:*
non elati gaudio, nec mörore dejecti,
Mente excidamus.
Med. *Ut leviora quoque Vulgi terriculamenta,*
Veteratorum vero figmenta derideamus,
Psallemus Ennianum melos.

Nun folgen Stellen aus Ennius über anmassende, unwissende Priester.

Schluss: *Mod. Libemus Gratiis.*
Resp. Poculis poscimus minoribus.[2]

Aus *Particula II, continens Numen et Philosophiam:*

Mod. *Profanum arcete vulgus.*
Resp. *Clusa tutaque sunt omnia.*
Mod. *In Mundo omnia sunt Unum,*
Unumque est Omne in omnibus.

[1] Parodie der Trinitätslehre.
[2] Pantheisticon S. 47—53.

Resp. ***Quod Omne in omnibus Deus est***
Aeternus et immensus,
Neque genitus neque interiturus.

— — — —

Resp. ***Ratio est vera et prima Lex,***
Lux Lumenque vitae.

— — — —

Resp. ***Ad beate vivendum sola sufficit Virtus,***
suaque sibi est satis ampla merces.

— — — —

Mod. ***Libemus Musis.***
Resp. ***Poculis poscimus mediocribus.***[1]

Die Hauptstellen sind aus römischen Dichtern und Philosophen, wie Horaz, Juvenal, Cicero, zusammengesetzt. Diese *Formula* ist, wovon man sich aus den gegebenen Proben überzeugen kann, eine Art Liturgie, eine Parodie der anglikanischen Liturgie, wozu eine zu der Zeit, wo Toland in Leiden studirte. daselbst übliche Form von Compotation den Anlass gegeben haben soll. Der Verfasser fühlt, dass seine Beschreibung den Eindruck des Gemachten und Ersonnenen hervor bringen müsse; desswegen lässt er am Schluss den *Curiosus magis quam sagax et consideratus* die Frage aufwerfen, ob denn solche *Sodalitates* auch wirklich existiren, ob eine Formel dieser Art in der That irgendwo gebraucht werde? Die Antwort beschränkt sich darauf, zuverlässig gebe es an vielen Orten nicht wenige Pantheisten,[2] die auch ihre Vereine und Gesellschaften haben, und bei geselliger Unterhaltung philosophiren, *at an ista formula vel aliqua ejus particula apud eos semper et ubique recitetur, in medio consultus relinquo.*

Das Büchlein ist ein parodoxes, frivoles Spiel der Phantasie, das die Einen kitzeln, die Andern reizen will.

[1] a. a. O. S. 54 ff.

[2] An einer andern Stelle, S. 42, heisst es namentlich: *Parisiis plurimum versantur; itidem Venetiis; in omnibus Hollandiæ urbibus, maxime certe Amstelodami, et nonnuli (quod mireris) in ipsa Curia romana: Sed præcipue, et præ aliis locis omnibus, Londini abundant, ibique sedem et quasi arcem suæ Sectæ collocant.* — Man vergleiche mit dieser Statistik des Pantheismus, die des Atheismus, von M. Mersenne, oben S. 35, Anm.

II.

Belegstellen aus Shaftesbury.

---

a) zu S. 247.

In a Creature capable of forming general Notions of Things, not only the outward Beings which offer themselves to the Sense, are the objects of the Affection; but the very Actions themselves, and the Affections of Pity, Kindness, Gratitude, and their Contrarys, being brought into the Mind by Reflection, become Objects. So that, by means of this reflected Sense, there arises another Kind of Affection towards those very Affections themselves, which have been already felt, and are now become the subject of a new Liking or Dislike. Charakteristicks II, 28.

b) zu S. 248 f.

If a Saint had no other virtue, than what was raised in him by the — Objections of Reward and Punishment in a more distant State; I know not whose Love and Esteem he might gain besides: but for my own part, I shou'd never think him worthy of mine. Char. I, 127.

c) zu S. 250.

You will call to mind that even innocently, and without any treacherous design, Virtue is often treated so (als Gegensatz der Religion) *by those who would magnify to the utmost the corruption of Man's heart; and in exposing, as they pretend, the Falsehood of Human Virtue, think to extoll*

Religion. How many religious Authors, how many Sacred Orators turn all their edge this way and strike at Moral Virtue as a kind of step-dame or Rival to Religion — „Morality must „not be named; Nature has no pretence; Reason is an Enemy; „Common Justice, Folly; and Virtue, Misery. Who wou'd „forbear, but because he must? Or who wou'd value Virtue, „but for Hereafter?“ Char. II, 256. vergl. *III, 306 f: Even at the expence of Virtue they* (die Gegner der Denkfreiheit) *derogate from Morals, and reverse all true philosophy; they refine on selfishness, and explode Generosity; promote a slavish Obedience in room of voluntary Duty, and free service; exalt blind Ignorance for Devotion, recommend low Thougt, decry Reason; — and even deify those weak Passions, which are the Disgrace rather than Ornament of Human Nature.*

d) zu S. 252.

Let the Person seem ever so positive or Dogmatical —; he is yet in reality no Dogmatist, nor can any way free himself from a certain kind of Scepticism. He must know himself still capable of Doubting: or if, for fear of it, he strives to banish every opposite Thought, and resolves not so much as to deliberate on the Case; this still will not acquit him. — We can never be thoroughly sure, but then only when we can't help it, and find of necessity we must be so, whether we will or not. Even the highest implicit Faith is in reality no more than a Kind of passive Scepticism; „A Resolution to examine, recollect, consider or hear, as little as possible to the prejudice of that Belief, which having once espous'd, we are ever afterwards afraid to lose.“ Char. III, 73.

e) zu S. 256.

'Tis no small Absurdity to assert a Work or Treatise written in Human Language, to be above Human Criticism, or Censure. For if the Art of Writing be from the Grammatical Rules of human Invention and Determination; if even these Rules are form'd on casual Practice and various Use, there can be no Scripture but what must of necessity be subject to the Readers narrow Scruting and strict Judgment; unless a Language and Grammar different from any of human Structure were deliver'd down from Heaven, and miraculously

accommodated to human Service and Capacity. — But shou'd the Record, instead of being single, short and uniform, appear to be multifarious, voluminous, and of the most difficult Interpretation, it wou'd be somewhat hard, if not wholly impracticable in the Magistrate, to suffer this Record to be universally current, and at the same time prevent its being variously apprehended and descanted on, by the several differing Genius's and contrary Judgments of Mankind. Char. III, 229. 231.

f) zu S. 257.

What stronger Pleasure is there with Mankind, or what do they earlier learn or longer retain, than the Love of hearing and relating things strange and incredible? How wonderful a thing is the Love of wondering, and of raising Wonder! 'Tis the Delight of Children to hear Tales they shiver at, and the Vice of Old Age to abouud in strange Stories of Times past. We come into the World wondering at every thing, and when our Wonder about common things is over, we seek something new to wonder at. Our last Scene is to tell Wonders of our own, to all who will believe 'em. And amidst all this, 'tis well if Truth comes off but moderately tainted. Char. II, 325 f.

g) zu S. 261.

There is nothing so ridiculous in respect of Policy, or so wrong and odious in respect of common Humanity, as a moderate or halfway Persecution. — A resolute and bold-fac'd Persecution — does the work at once; by Extirpation, Banishment, or Massacre. If there be on Earth a proper way to render the most sacred Truth suspected, 'tis by supporting it with Threats, and pretending to terrify People into the Belief of it. Char. III, 106 f.

h) zu S. 261.

I must confess, that, what we commonly stile Zeal, in matters of Religion, is seldom without a mixture of both Extravagances (Admiration and Enthusiasm). The extatick notions of Love and Admiration (Enthusiasm) are seldom unaccompany'd with the Horrours and Consternations of a lower Sort of Devotion. These Paroxisms of Zeal are in reality as the hot

and cold Fits of an Ague. — In Religions which hold most of Love, there is generally room left for Terrours of the deepest Kind. Nor is there any Religion so diabolical, as, in its representation of Divinity, to leave no room for Admiration and Esteem. — The Motion when unguided and left wholly to itself, is in its nature turbulent and incentive. It disjoints the natural Frame, and relaxes the ordinary Tone, or tenour of the Mind. In this Disposition the Reins are let loose to all Passion which arises. — Every Dream and Frenzy is made Inspiration; every Affection Zeal. And in this Persuasion the Zealots, no longer self-govern'd, — can in one and the same Spirit of Devotion, exert the opposite Passions of Love and Hatred; — curse, bless, sing, mourn, exult, tremble, caress, assasinate, inflict and suffer Martyrdom u. s. w. *Char. III, 39 f.*

i) zu S. 262.

'T will be found unquestionably true, according to political Arithmetic, in every Nation whatsoever: „That the Quantity of Superstition (if I may so speak) will, in proportion, nearly answer the Number of Priests, Diviners, Sooth-sayers, Prophets, or such who gain their Livelihood, or receive advantages, by officiating in religious Affairs.“ Char. III, 46.

Register.

A.

Abendmahl 353. 471.
Aberglauben 224. 332. 339.
Abraham 85. 89. 93. 135. 136. 390. 405.
Accomodation 46. 125.
Adam 89. 92. 135. 166. 231. 272.
Addison 147. 416. 450.
Ἀδιαφορα 20.
Aegypten 45. 135. 137. 271. 375. 405. 465. 468.
Alberti G. W. 267. 367.
Alexander von Hales 11.
— — Severus 116.
Allegorie s. Exegese.
Anabaptisten s. Baptisten.
Anna, Königin 397.
Annet 312 ff. 381.
Anselm von Canterb. 11.
Apollonius von Tyana 115 f. 119. 121.
Apostel 89. 92. 122. 267. 337. 351. 385. 405 f. 417 f.
Aristoteles 22. 68. 73. 75. 102. 130. 135. 140.
Artikel, die 5 Herbert's 42. 46 f. 50. 53 f. 147. 348.
— — die 39 (42) der anglik. Kirche 17 f. 151. 220 f.
Ashley s. Shaftesbury.
A. T. 89. 90. 137 f. 260. 268. 272. 337. 373. 375 ff. 404 f.
Athanasianisches Symb. 267. 356.
Atheismus 30. 35. 41. 53. 131. 225. 249 f. 372. 453 f.
Atkinson 360.
Atterbury 227.
Auferstehung Jesu 90. 99. 123. 168. 293. 305 ff. 392 ff. 440.
Auguis 442.
Augurn 238.
Augustinus 406. 408.
Auktorität 52. 63. 65. 338.
Auslegung s. Exegese.

B.

Bacon Fr., von Verul. 21 ff. 68 75. 126. 139. 437; sein relig. Standpunkt 23, sein Verhältniss zum Deismus 25. 229; zu Hobbes 68. 107.
Bacon Rog. 11 ff.
Baptisten 18. 291. 360.
Barclay Rob. 62 ff. 455.
Barnabas, Evang. des 469 f.
Baumgarten, S. J. B. 31. 145. 450. 454.
Baur 116. 387.
Baxter, Rich. 54.
Bayle 152. 200. 244.
Beausobre 463.
Becker, Balth. 152.
Beconshall 198.
Bellum omnium c. omn. 79.
Bengel, E. G. 328.
Bennet 221. 290.
Benson, G. 366. 423.
Bentley 215 f. 230. 233. 260. 450.
Berkeley 263. 408.
Betrug 277. 278. 304. 309.
Beveridge, W. 227. 421.
Bibel s. Schrift.
Bischöfliche Kirche 16 ff. 55 ff. 59. 111. 128. 129. 143 f. 211. 213.
Blackhall 202. 203. 205.
Blount, Charles 114 f; Schriften 115 ff. seine Ansichten und seine Bedeutung in der Gesch. des Deismus 118. 127. 240 f. 454.
— — Sir Henry 114.
— — Sir Thomas 114.
Bodin, Jean 31 f. 455.
Bolingbroke, Henry Visc., sein Leben 397 f; Schriften 398 f.; Ansichten 399 ff.; Bedeutung in der Reihe der Deisten 396. 412.
Boulanger 441.
Boyle, Rob. 139 f. 214. 420.; seine Stiftung zu Predigten 215. 230. 264. 268. 420.
Bretschneider 456.
Brown, John 263.
— — Thom. 123.
Browne, Peter 195.
— — Simon 360.
Brucker 72. 241.
Bullock 276 ff.
Bulwer E. L. 67.
Burke E. 397.
Burnet, Gilb. 17. 100. 102. 110. 128. 131. 134. 144. 150. 151. 207 f. 212.
— — Thom. d. ä. 123. 134. 366.
— — — — d. j. 388.
Bury, Arth. 145 f.
Busse 92. 169. 334. 348.
Butler, Jos. 366.
— — Sam. 111. 244.

C.

Calvinisten 19.
Cambridge 128 ff. 238. 266.
Campbell 361.
Capellus 236.
Carolina, Constit. für 177 f.
Cartesius s. des Cartes.
Casaubonus 27. 29.
Cavendisch s. Devonshire.
Catholicae veritates 53.
Cato, Cens. 238.
Ceremonien rel. 20. 45 f.; s. Gottesverehrung.
Censura religionis 51. 53.
Chandler, Edw. 276. 282. 284 f.
— — Sam. 276. 213. 388. 389 f.
Chapman 388.
Charron, P. 32 ff. 35. 140.
Cherbury s. Herbert.
Chiliasmus 90 f. 123 f. 310 f.
Chillingworth, W. 147. 229. 341.
Chladenius 449.
Christenthum, sein Wesen und Zweck 14. 48. 145. 166. 169. 253. 272. 310. 334. 346 f. 352. 377. 383. 470; seine Geschichte 48 f. 90 f. 190 f. 310. 354. 384 ff. 406.
Christus, seine Geburt 121. 122; sein Leben, Hauptthatsachen desselben 310. 350; sein Zweck 176. 334. 346 f. 405 f.; Jesus der Messias 93 f. 166. 168. 272. 384; Wunder Jesu 296 ff. 310. 352; Amt Christi 90 f; Christus als Lehrer 310. 352. 417; als Vorbild 352; als Erlöser 354. 384; Stifter der Kirche 352; sein Leiden und Tod 63. 354. 384; Zurechnung seiner Gerechtigkeit 355. 384; Zukunft Christi s. Wiederkunft; Christus als Logos 65 f. 351; Gottheit Christi 65. 145. 339. 350. 355; Christus in uns 63. 65.
Chubb, Thom. sein Leben 343 ff.; vergl. 267; Schriften 345 f. 394 f. 423; Ansichten 346 ff; seine Bedeutung in der Gesch. des Deismus 342. 357 f. 396.
Clarendon, Graf 58. 61.
Clarke, Sam. 205. 212. 215. 216. 264 f. 275. 280. 325. 330. 340. 357. 420. 459.
Clayton, Rob. 408.
Clericus s. Le Clerc.
Cobbet 60.
Collins, Anth. 102. 151. 152. 325. 340; sein Leben 217 ff.; Schriften 220 ff. 260 f. 276; Collins über das Freidenken 222 ff.; über die Gründe der christlichen Religion (A. T. Weissagung) 268 ff.
Comprehension-bill 144. 172. 177.
Common-prayer-book 17.
Conformität 20. 55.
Confucius 337. 383.
Convokation 17. 144. 151. 205 ff. 221.
Conventikel 177.
Conybeare, J. 359. 362 ff.
Cowley 71.
Cranmer 17. 18.
Cromwell, Th. 17.
Cromwell, Oliver 60. 70. 200.
Cudworth, R. 54. 116. 131 ff. 147. 242. 403
Cumberland, R. 242.

D.

Dahlmann 102 f.
Damilaville 442.
Daniel, Authentie des Buchs 283 f.
David, 381 f. 390.
Deismus, Begriff desselben 340. 458 f. 385. 387; Perioden dess. 8; Bedeutung dess., in seiner Zeit 3 f.; für unsere Zeit 1 ff.
Dekalog 348.
Demiurg 387.
Des Cartes 70. 140. 152. 155. 157. 407.
Deutschland, der engl. Deismus in 230. 447 ff. vergl. 463.
Deutung s. Exegese.
Devonshire, Graf 68.
Diderot 446.
Dissenters 19. 54 f. 111 f. 128. 143 f. 172. 211. 397.
Doddridge, Phil. 423.
Dodwell, H. d. ält. 211.
— — — d. j. 412 ff. 456.
Dogmatische Perioden in der Gesch. 3.
Dogmatismus 42. 155. 412. 425.
Donne 126 f.
Dryden 110. 140. 147.
Duldung s. Toleranz.
Duns Scotus 11.

E.

Edward VI. 17. 18.
Εἰκων βασιλικη 200 f.
Eingebung s. Inspiration.
Elisabeth v. Engl. 18. 19. 20. 55. 68; ihr Zeitalter 27.
Encyklopädie franz. 446.
Engel 297. 315. 374. 379.
Epikur 135.
Erasmus 228.
Erastianer 60.
Erbsünde 47. 52.
Erdmann 131. 140.
Erkennen 21. 38 f. 72 ff. 122. 157 f.
Erleuchtung, innere der Quäker 62 f.
Ernesti 451.
Erlösung 63 f. 90. 169.
Eschatologie 90 f. 270. 327 f.
Esprit fort 33. 458.
Ethik 77 f. 159. 241 ff. 246 ff. 264 f. 328 f.
Evangelium 145. 172. 187. 348. 377.
Exegese 86 f. 123. 149. 158. 171. 183. 223 f. 231. 232. 270. 282. 336. 378 f. 407; allegorische 123. 270. 289 ff. 335 f. 384. 405.

F.

Feuerbach, L. 77. 105. 422.
Fleury, Card. 445 f.
Foster, J. 360. 361. vergl. 327. — 367.
Fox, G. 62. 64.

Frankreich, sittlich-rel. Zust. in Folge der Hugen.-Kriege 30. 31. 152; freigeisterische Litteratur im 16ten und 17ten Jahrhundert 31 ff.; Einfluss derselben auf England 110. 444; Einfluss Englands auf Frankreich 444 f.
Freidenken 222. 232. 235. 253. 415. 456 f.
Fundamentalartikel 93 f. 145. 166. 172. 272. 277.

G.

Gale, Theoph. 134 f.
Gebet 126. 321.
Geheimnisse in der Rel. 48. 121. 183. 189. 193. 384.
Geist, der heilige 88. 89. 418. 422.
Georg I. 397; vergl. 463.
Gervinus 103.
Gesetz 80. 81. 96. 160. 167. 376. f.
Gesetzgeber 85. 392. 400 f.
Gewissen 40. 78. 96. 158. 248.
Gibson, Edm. 311. 359.
Gieseler 12. 13.
Gildon, Ch. 117 f. 123. 366. 457 f.
Glanvill, Jos. 140.
Glaube 145. 161. 162. 168. 191 f. 251. 347 355; Glaube und Gehorsam 92 f. 98. 169. 348 f.; Glauben und Wissen 23. 50. 87. 120. 145. 161 ff. 192. 251. 404. 408. 412 ff. 426 f.
Glaubensartikel s. Fund. art.
Glückseligkeit 78. 248. 329. 347.
Gnade 424.
Gnadenwirkungen 418. 422.
Gnadenwahl 98. 355.
Gnostiker 386 f.
Gott 41. 42. 43. 45. 76. 83. 84. 119. 125. 160 f. 188. 332. 372. 474; Verhältniss zur Welt 46. 371 f. 458 f.
Gottesverehrung 44. 45. 47. 84. 125. 175.
Grotius, H. 36. 274. 283 f. 341.
Guizot 17. 55. 67. — 57. 88. 103. 128. 201.
Gut und Böse, s. Ethik.
— — höchstes, s. Glückseligkeit.

H.

Hallam, H. 54. 118.
Halyburton 54. 26.
Hare, Fr. 233. 238.
Häresie s. Ketzerei.
Harwood 54.
Hecker 449.
Heidenthum 43 ff. 50. 51. 64. 74. 83. 119. 124. 131. 137. 167. 189. 338. 374 f. 400 f. 466 f.
Heinrich VIII. 16. 17. 55. 101.
Helvetius 442. 446.
Henke, K. Gesch. 6. 152. 311. 391. 421. 447.
Herbert, Edw. v. Cherbury, sein Leben 26 ff. 68; Schriften 36 ff.; Standpunkt und Methode 50 ff. 259; Urtheile über ihn 58 f. 229. 453; Analogien und Parallelen, Nachwirkung seiner Gedanken 64 f. 107 f. 118. 127. 131. 240. 340. 348.
Herder 7. 152. 253.
Hickes, G. 150 f. 213. 326.
Hierokles 116. 119. 121.
High-church 102. 129. 144. 152. 208. 211. 212.
Hoadly 230. 233.
Hobbes Thom., sein Leben 68 ff.; Schriften 70 ff.; Verhältniss zu seiner Zeit 67. 71. 100 f. 103 f. Verhältniss zu Herbert 107 f.: zu Fr. Bacon 75. 108; Bedeutung und Einfluss seines Systems 118. 127. 130. 140. 241 f. 262. 282.
Holbach 442. 446.
Holland 151 f. 224. 243 f. 446.
Hôpital 30. 31.
Huber, V. 12. 130.
Hudibras 111.
Hugenotten 28. 30. 31.
Hume, Dav.; sein Leben 425 f.; Religionsphilosophie 426 ff.; Kritik des Wunders 426 — 430, vergl. 321; Verhältniss zu den Deisten 425.
Hyde, Thom. 135 f.

J.

Jackson 320. 360.
Jakob I. 20. 56.
— — II. 112. 143. 153. 326.
Jakobiten 211. 326.
Ibbot, Benj. 230 ff. 366.
Ideen angeboren 39. 157; platonische 132. 135. 403.
Idola fori, theatri (Bacon) 21. 22.
Jeffery, Thom. 263. 276. 282. 285 ff. 367.
Jehovah 382 f. 432.
Jesaias 7. 14. 273. — 373.
Independenten 59 f.
Inspiration 86. 97. 122. 164. 256.
Interpretation s. Exegese.
Jöcher 447. 389.
Johannes, Ap. 281. 296. 301. 303. 351.
Johann von Salisb. 11. 12.
Jouffroy 241.
Judas Ischar. 281. 314.
Juden 89. 394.
Judenchristen 384. 469.
Julian, Kais. 419 f.
Julius 178.
Jurieu 146.

K.

Kabbala 131. 307. 310.
Καλον 248.
Kanon, Begriff 87 f. 272; Geschichte 204.
Kant 42. 194. 328. 411. 452. 456.
Karl I. 29. 56. 101. 114. 200.
— — II. 70 f. 108 f. 112. 114. 177.
Katholische Kirche s. Kirche.
Ketzerei 13. 98. 316.
Kindertaufe 353. 418 f. 423.
Kirche 94. 173 f. 352; allgemeine Kirche 94 f. 176. 386. (nach Herbert 53. 107.); Kirche und Staat 60. 94. 96. 106 f. 176. 356.
Kirchenväter 183. 190. 191. 295. 308.
Komik, Shaftesbury's 253 f.
Korthold, Chr., d. ält. 53. 447. 454. 455.
— — — — d. j. 447.

Kriticismus 38. 42. 155.
Kritik höhere 87 f. 201. 203.
— — des Textes 236 f.
Kritische Perioden in der Gesch. 2 f.
Kultus s. Gottesverehrung.

L.

Laporte 37.
Lardner, Nath. 205. 311. 366.
Latitudinarier 134. 145. 146. 172. 212.
Laud, W. 56 f.
Laukhard 451.
Law, W. 360.
Le Clerc 152. 155. 181. 228 244. 269. 341.
Leibnitz 194. 264. 403. 447.
Leland, John 4 f. 6. 37. 360. 388. 390. 423 f. 408.
Lemker 447. 450.
Lengerke v., 283 f.
Leveller 60 f. 62.
Leviathan 70. 71. 72. 81.
Licht, natürliches s. natürliche Religion.
— — inneres (der Quäker) 62. 63. 65.
Lightfoot 272.
Lilienthal 450.
Limborch 155. 173. 181.
Lingard 60.
Liturgie, anglik. 17. 144.
Llwyd, R. 29.
Locke, John 54. 147; sein Leben 154 f. 156. 152. 217 ff. 243; seine Schriften 157. 166. 172 f. 198 f.; sein System 155 ff.; Verhältniss zu Bacon, Herbert und Hobbes 156. 157. 159. 176. 242 f.; geschichtliche Stellung uud Einfluss seiner Philosophie 153. 179. 184. (vergl. 180. 198.) 184. 229. 231. 232. 239. 330. 364. 366. 407. 411.
Λογικη λατρεια 50. 147. 150. 330.
Logos 65 f. 131. 137. 139. 351.
Lollarden s. Wickliffiten.
Long, Thom. 146.
Löscher, Val. E. 107.
Low-church 129. 144. 172. 208.
Löwe 450.
Lowman 388.
Louis XIII. 28.
— — XIV. 110. 173.
Luther 294.
Luynes, Herz v. 28.
Lyons, W. 239.
Lyttleton, G. 315 f. 319 f.

M.

Machiavelli, M. 25. 102. 118.
Magier (Matth. 2.) 126.
Mahon, Lord 213. 296 f.
Malebranche 408.
Mallet, Dav. 398.
Manton, Thom. 297.
Marcion 387.
Maria, K. v. Engl. 18.
Märtyrer 98 f. 417.
Masham 155.
Mathematik 40. 69. 75.
May, Memoiren 57.
Mersenne, Mar. 35. 69. 70.
Messias 123. 166. 168. 272. 281. 373 f.
Michaelis, J. D. 451.
Middleton 389.
Mildert, W. van 6. 53.
Milton, John 200. 203.
Mission 226 f.
Mittler, zw. Gott und Menschen 121. 339. 374 f.
Molesworth, Sir W. 71.
Molyneux 195. 196. 457.
Monotheismus 431 ff. 393.
Montaigne, Mich. de 32. 33. 114. 118. 140. 243.
Montesquieu 445.
Montmorency, Connet. 27.
Moral s. Ethik.
More, Henry 130 f. 134. 147. 341.
Morgan, Thom. 312. 370 ff.; Ansichten 371 ff. 456.
Moses 85. 87. 89. 91. 98. 123. 135. 271. 373. 392 f. 468. 472.
Mosaische Schöpfungsgesch. 123; Gesetzgebung 136. 137 f. 168. 366. 375 ff. 390.
Mosheim 116. 131. 182. 194. 200. 201. 205. 387. 447. 450. 472.
Muhamed 119. 195. 256. 271. 469 f.
Münscher 12.
Μυστηριον, μυειν 189; Mysterien, heidn., 189 f.
Mythische Ansicht 121 f. 262. 309 f. 350. 379.

N.

Naturalismus 449. 454 f.
Natürliche Religion 18. 23 f. 134. 160 f. 328 f. 361 f. 362 f. 368. 371. 460. 467.
Natur, Gesetz der, s. Gesetz; Naturforschung 22. 139 f.; Naturverehrung 43 f.; Naturzustand 79.
Neal 57.
Nichols, W. 146. 455. 456. 458.
Nitzsch, C. J. 367.
Nominalismus, metaphys. 12. 122; ethischer 242. 246. vergl. 122.
Non-conformist s. Dissenter.
Nordamerika 178.
Norris, John 198.
Notitiae communes 39 ff. 107.

O.

Ockham, W. 11. 12.
Offenbarung 85. 162. 165. 170. 186. 220. 271. 351. 354. 361. 363. 368. 392. 404. 449. 475; Bedingungen der Anerkennung einer Off. 49. 86. 271; Nothwendigkeit? 56. 167; Unterscheidung zwischen unmittelbarer und überlieferter Off. 49. 86. 163. 191; Vernunft und Offenbarung 87. 149 f. 161 f. 170. 185 f. 231. 335. 383. 404—407.
Opfer 45. 85. 119. 338. 375.
Optimus Maximus 47. 124.

Orakel 119. 224. 380.
Origenes 289 ff. 308. 309. 420.
Orthodoxie 13. 355. 422.
Owen, Rob. 442 f.
Oxford 27. 68. 129. 130. 146. 154. 218. 315. 326.

P.

Pabstthum 16. 59. 95. 119.
Pantheismus 473.
Paradies 166 f.
Parker, Sam. 281. 459.
Parlament, engl., 16 f. 56. 58. 62. 69. 115. 214. 397; irisches, 195 ff.
Paulus, Ap. 226. 255. 351. 376 f. 385. 387. 406. 408. 470.
Payne 198.
Peacock, Reg. 13 ff.
Pearce, Zach. 311.
Penn, W. 62.
Pentateuch 87. 269. 377 f. 379 f. 405.
Perrault 190.
Persische Religion 136.
Pfaff, Chr. M. 212. 267. 447. 449.
Pfingstfest, erstes, 89. 123. 314.
Philo 289 f.
Philosophie, Bacons 21 ff.; Hobbes 73 ff.; Lockes 155 ff.; heidnische Philos. 14. 48. 64. 124. 147. 167. 170. 226. 392.; christl. Philos. 170. 191; Philos. und Theologie 22. 24. 147. 403 f. 407. 416. 419 f.
Philostratus, Biograph des Apoll. v. Ty. 115 f.
Pitt, d. ält. 314. 315. 397.
Platon 102. 133. 135. 228. 403; Platonismus 130 ff.
Plotin 133. 403.
Pococke 389.
Polemik 125.
Polytheismus 45. 374 f. 393. 431 ff.
Pope, Alex. 264. 315. 346. 398.
Pressfreiheit 153.
Presbyterianer s. Purit.
Priester 45. 50 f. 117. 182. 375. 381. 467.
Propheten 90. 91. 93. 123. 226. 373 f. 380 ff.
Puffendorf 241.
Puritaner 19. 55 ff. 59. 109 f. 128. 221.
Pythagoreismus 130. 135.

Q.

Quäker 61 ff. 112 f. 291.
Quesnel 341.

R.

Ralph und Hudibras 111.
Rambach 233. 423.
Randolph, Thom. 423.
Rationalismus 60. 149. 193. 422. 456.
Raumer, Fr. 17. 30. 57. 59. 60. 101.
Raynal 446.
Realismus 132. 242. 246.
Rechtfertigungslehre 94. 145. 168. 355. 386. 470.
Reformation in Engl. 16 ff. 55. 386.
Reformirte Kirche 353.
Regel des Glaubens 63. 88. 221.
Reich Gottes 85. 89. 169.
Religion 33 f. 41 ff. 82 ff. 147. 174. 320. 391. 399; heidnische 43 ff. 50. 74. 83. 136. 167. 400; Rel. und Sittlichkeit 13. 34. 41. 66. 120 f. 145. 167. 250. 328.
Restauration der Stuarts 108. 118. 128. 143.
Reue 42. 48; s. Busse.
Revolution, engl., unter Karl I. 56. 58. 67. 103.
— — — — von 1689. 112. 143. 225.
Robinson, Christ. 360.
— — Crusoë 316. 307 f.
Rochester, Gr. 110.
Rothe 107.
Rousseau, J. J. 445.
Royal Society 140.

S.

Sabäismus 43 f. 136.
Saccheverell, H. 212 ff. 225. 227.
Sakramente 14. 62. 191. 353; Sakr. der Natur 47.
Salomo 226.
Samuel 380 f. 390.
Satisfactio vicaria 355. 384. 386.
Saul 90. 91.
Schiller 30.
Schleiermacher 422.
Schlosser, F. C. 7. 72. 446.
Schmidt, Joh. Lor. 327. 448. 467.
Scholastik, Opposition dagegen 12. 21. 69. 71. 73. 108. 130.
Scholastiker, englische 11 ff.
Schöpfung 43. 371. 374; Schöpfungsurkunde 123.
Schröckh 6.
Schrift, h. 14 f. 53. 63. 86. 88. 93. 120. 145. 164. 172. 184. 187. 223 f. 226. 231. 256. 336. 386.
Schwärmerei 97. 147. 164 f. 256.
Seekers 61.
Selden, John 71. 330.
Selbstmord 126 f.
Semler, J. S. 449. 451.
Sensualismus 74. 132. 155. 402.
Sewel 64.
Shaftesbury, Gr. d. ält. 154. 177.
— — — — d. j., Leben 243 ff. Ansichten 246; Verhältniss zu den Gedanken seiner Zeit 170. 240 ff. 246.
Sherlock, Thom. 276. 288. 312 f. 366 f.
Skelton, Phil. 327. 360.
Skepsis 32 ff. 125. 140. 412. 422. 425. 430 f. 436.
Smalbrooke, Rich. 295. 312.
Socialismus 442 f.
Socinianismus 147.
Sozzini, Lälio 328.
Sokrates 64. 124. 228. 383.
Sophia, Charl., K. v. Preussen 463.
Spanheim 181.
Spencer, John 137 ff. (134) 229. 392; vergl. 135. — 375.
Spinoza 53. 71. 82. 97. 152. 403. 427. 453. 464.

Sprache 21. 74 f. 76. 156. 158.
St. John s. Bolingbroke.
Staat 80 f. 174. 356. 391; Verhältniss zur Kirche, s. Kirche.
Stanhope 273.
Stapfer 449. 456.
Stäudlin 17. 18. 102. 242. 253. 431.
Stebbing, H. 360. — 361. 369. 389.
Stiebritz 449.
Stillingfleet, Edw. 198 f.
Sünde 167. 364; gegen den h. Geist 339.
Supranaturalismus 193. 422.
Supremat 16 f. 55. 101.
Surenhuysen 274.
Swift 227. 398. 400.
Sydenham 154.
Sykes, A. A. 275. 280 f. 284 f. 389.

T.

Tabula rasa 39. 122.
Taufe 90. 92. 111. 211. 353. 418 f.
Temple, Sir W. 131. 152.
Tennison 198.
Tertullian 23. 404. 421.
Testimonium spiritus 418.
Teufel 224.
Theismus 249.
Theokratie 85. 89. 376. 393. 389. 394.
Theologie 23. 404; Verh. zur Philos. s. Philos.
Tholuck 172. 449. 451.
Thorschmid 5. 107. 187. 194. 450. 456.
Tilenus 36.
Tillotson, John 134. 144. 146 ff. 229. 231. 341. 420.
Tindal, Bibelübersetzer 16.
— — Matth. 325 ff. 213. 357. 361. 451.
Tittmann 193.
Tod 167.
Todtenerweckungen 300 ff.
Toland, John, sein Leben 180 ff. 194 ff. 199 f. 209 f.; vergl. 463; seine Schriften 180. 182. 199. 200. 203. 209. 244. 463 ff.; Ansichten 182 ff. 193. 201 f. 364 ff.
Toleranz 60. 152. 172 ff.; Toleranzakte (1689) 144.
Tories 144.
Tradition 15. 49. 406 f.
Trinität 89. 150. 249. 356. 386.
Trinius 6. 369. 450.

U.

Ueberverпünftig 52. 87. 150. 161. 164. 187. 231. 257.
Universitäten 73. 129 f. 464.
Unsterblichkeit 43. 126. 167. 169. 211. 249. 256. 303. 376. 391. 465 f.

V.

Vergebung der Sünden 92. 145. 364.
Vergeltung, jenseitige 34. 42. 48. 126. 169. 249. 258. 348. 364. 376. 390 ff.
Vernunft 52. 63. 75. 120. 149. 161. 162. 184 f. 239. 252. 329 f.; Verhaltniss zur Off., s. Off.
Versöhnung 90. 355. 384.
Villemain 104. 447.
Voltaire 263. 294. 442. 445.
Vorsehung 250. 391.
Vorurtheile 464.

W.

Wagstaff 202.
Wahrheit 38. 49. 58. 159.
Wahrscheinlichkeit 49. 52. 428.
Walpole, R. 398.
— — Horatio 26.
Warburton, W. 263. 388. 391 ff. 408. 426. 434.
Warner 15.
Waterland, Dan. 359. 361. 362.
Weissagung 119. 122. 268. 281. 337. 373 f.
West, G. 314 f. 450.
Wharton 14.
Whigs 144.
Whiston, W. 134. 215. 230. 266 f. 275. 342 f.
Whitby, Dan. 212.
Whitchcot 133. 147.
Wickliffe 12. 13.; Wickliffiten 13. 14. 15. 16.
Widervernünftig 52. 87. 150. 161. 186.
Wiederkunft Christi 90 f. 270. 310 f. 337 f.
Wilhelm, III. 115. 143 f. 151.
Wilkins 18. 20. 129. 207.
— — John 134. 139.
Witsius, H. 392.
Wolf, Wolfische Philosophie 448 f.
Woog 450.
Woolston, Thom. 289 ff. 325.
Wort Gottes s. Schrift; in uns 62; Worte s. Sprache.
Worthington 134.
Wotton 264.
Wunder 86. 117. 119. 120. 121. 122. 149. 171. 187. 192. 257. 272 f. 279. 293. 316. 319. 320 f. 352. 377 ff. 405. 418. 426 ff. 472.

Y.

Young, Edw. 315. 408.

Z.

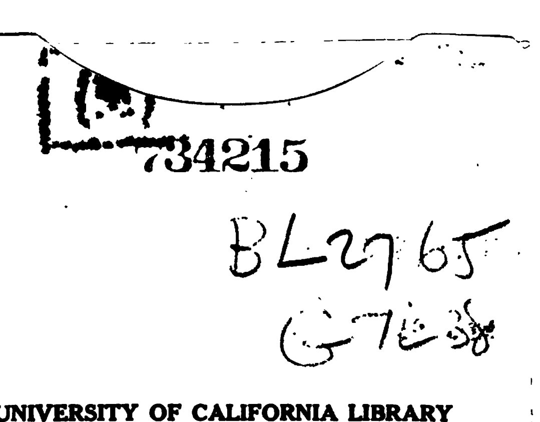
Zauberei 140.
Zerduscht 136. 171. 383.
Zwingli 381.

Zu verbessern:

Seite 5 Zeile 18 v. o. lies: aus verschiedenen statt verschiedener
,, 18 ,, 5 v. o. ,, wurde gerichtlich verfahren nach hatte,
,, 21 ,, 8 v. u. ,, wirklich st. wirklich
,, 23 Anm. 2 Z. 4 ,, anderer, nach ein
,, 30 Zeile 13 v. u. ,, Frömmigkeit st. Frömmgikeit
,, 33 Anm. Z. 5 v. o. lies: siège st. siege
,, 36 Zeile 4 v. o. lies: Hauptschriften st. Hauptschriftrn
,, 39 ,, 2 v. o. ,, incomplexæ st. incomplexa
,, 40 ,, 4 v. o. ,, Allen st. Allem
,, 40 ,, 5 v. u. tilge: nicht vor willst
,, 47 ,, 6 v. o. lies: jenen st. jenem
,, 59 ,, 14 v. o. ,, nur st. nun
,, 60 ,, 13 v. u. ,, es st. est.
,, 65 ,, 3 v. u. ,, unmittelbarere st. unmittelbare
,, 68 ,, 7 v. o. ,, Wills st. Vill
,, 69 ,, 18 v. u. ,, Maria st. Marie
,, 70 ,, 4 v. u. ,, 1653 st. 1553
,, 76 ,, 8 v. o. ,, um st. im
,, 78 ,, 2 v. u. ,, Neigung st. Meinung
,, 82 ,, 5 v. o. ,, Gesetz st. Getetz
,, 82 Anm. 2 Z. 1 v. o. lies: cive st. live
,, 90 Zeile 20 v. o. lies: ewig st. ewige
,, 90 Anm. 3 Z. 2 v. o. lies: man st. men
,, 95 Zeile 11 v o. lies: sind nach Christen
,, 101 ,, 7 v. o. ,, an das Parlament st. des Parlaments
,, 103 ,, 10 v. o. ,, binden st. finden
,, 104 Anm. Zeile 7 v. o. lies: wherof st. wher of
,, 113 Zeile 1 v. o. lies: einer st. seiner
,, 115 Anm. 3 Z. 2 v. o. lies: now st. non
,, 116 Zeile 8 v. o. lies: philologischer st. philosophischer
,, 124 ,, 1 v. u. ,, Freunde st. Freude
,, 124 Anm. 1 ,, einem st. einen
,, 130 Zeile 7 und 6 v. u. lies: modernen st. anderen
,, 133 ,, 9 v. u } lies: Whitchcot st. Vitchcot
,, 134 ,, 3 v. o. }
,, 135 ,, 4 v. u. lies: Cambridge st. Cambride
,, 135 Anm. Z. 5 v. o. lies: Sacred st. Saered
,, 139 Zeile 11 v. o. lies: sehen st. sahen
,, 145 ,, 8 v. u. ,, bekleidet st. begleitet
,, 146 Anm. 1 Z. 3 v. u. lies: Socinian st. Eccinian
,, 147 Zeile 15 v. u. lies: ihm st. ihnen
,, 150 Anm 4 ,, Hickes st. Hicles
,, 151 Anm. Z. 4 lies: Freethinking st. Freehinking
,, 152 Zeile 15 v. u. tilge: religiösen
,, 153 ,, 5 v. o. lies: Bibliothèque st. Bibliotheque

Seite 155 Zeile 10 v. u. lies: Zuversicht nach: gleichen
„ 160 „ 8 v. u. „ sie st. nur
„ 161 „ 16 v. u. „ übervernünftig st. unvernünftig
„ 164 „ 15 v. u. „ erfüllen st. ausfüllen
„ 176 „ 15 v. u. „ nicht nach welche
„ 183 „ 7 v. u. „ wir st. sie
„ 185 Anm. 2 „ ways st. wase
„ 188 Zeile 10 v. o. „ hält st. hebt
„ 188 Anm. Z. 2 „ than st. tan
„ 190 Zeile 15 v. o. „ Parallèle st. Parallele
„ 190 „ 16 v. o. „ Modernes st. Moderns
„ 195 „ 1 v. u. „ waren st. war
„ 207 „ 17 v. u. „ Christenthums st. Christenthum
„ 212 „ 7 v. o „ Traditionstheologie st. Traditionskirche
„ 213 Anm. Z. 10 v. o. lies: heart st. hearth
„ 218 Anm. 1 Z. 4 lies: Tindal st. Toland
„ 222 Anm. 2 „ Rise st. Riese
„ 232 Zeile 2 v. o. „ Ueberverünftigen st. Unvernünftigen
„ 237 „ 11 v. u. „ Mackeln st. Mackel
„ 238 Anm. „ Clergyman's st. Clergman's
„ 244 Zeile 1 v. o. „ Landes st. Standes
„ 259 „ 8 v. u. „ der — eingeschärften st. die — eingeschärfte
„ 260 „ 19 v. o. „ Grade der Z. st. Grad Z.
„ 286 „ 18 v. o. „ plain st. plean
„ 291 „ 18 v. o. „ Ansicht, von st. Ansicht von
„ 295 „ 14 v. o. „ Gerichtshof st. Gericht so
„ 296 „ 5 v. o. „ theilhaftig st. zu Theil
„ 298 „ 15 v. o. „ beabsichtigte st. beabsichtige
„ 302 „ 18 v. u. „ todähnliche st. todtähnliche
„ 314 „ 15 v. o. „ am Pfingstfest nach Sprache
„ 315 „ 1 v u. „ gefördert st. befördert
„ 320 „ 8 v. u. „ aber st. oder
„ 321 „ 1 v o. „ ändere st. andere
„ 325 „ 21 v o. „ Kriticismus st. Katechismus
„ 337 „ 4 v o. „ Maximen st. Maxime
„ 338 „ 17 v. o. „ schlugen st. schlagen
„ 338 „ 18 v. o. „ pflegten st. pflegen
„ 346 „ 8 v o „ Wiltshire st. Wildshire
„ 349 „ 13 v. u. „ die st. diese
„ 350 „ 11 v. o. „ im Osten st. um Ostern
„ 351 „ 4 v. u. „ unverständlicher st. unverständiger
„ 352 „ 10 v. o. „ Reinheit st. Einheit
„ 353 „ 8 v u. „ diesen Vereinen st. diesem Verein
„ 354 Anm. 1 Z. 2 „ mankind st. man kind
„ 355 Anm. 1 Z. 4 „ show st. shaw
„ 367 Anm. Z. 3 v. u. lies: 166 ff. st. 184 ff.




734215
BL2765
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

